تراث الاسلام

في التاريخ والعمارة والأدب والفلسفة

نخبة من المستشرقين والكتاب

الكتاب: تراث الإسلام.. في التاريخ والعمارة والأدب والفلسفة

الكاتب: نخبة من المستشرقين والكتاب

الطبعة: ٢٠٢١

صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٣٦

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

APA

http://www. bookapa.com E-mail: info@bookapa.com

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

تراث الإسلام.. في التاريخ والعمارة والأدب والفلسفة / نخبة من المستشرقين والكتاب

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٢٤٥ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ٩ – ٨٢ – ٦٨٣٧ – ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ١٦٣٠٥ / ٢٠٢٠

تراث الإسلام

في التاريخ والعمارة والأدب والفلسفة

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

المقدمة

ألفرد جيوم Alfred Geum

ترجمة: خطاب عطيه

تراث الإسلام حلقة من سلسلة مصنفات تناولت البحث فيما خلفه اليونان والرومان والعصور الوسطى بنو إسرائيل ، ففيه محاولة لشرح عناصر الثقافة الأوروبية المستمدة من العالم الإسلامي. ونستطيع القول على وجه الاجمال بأن ما خلفه لنا الإغريق والرومان يعتبر تراث ثقافتين من جنس واحد وأصل واحد، انبعثت كلتاهما من مركز جغرافي معين، وبأن ما خلفته العصور الوسطى تراث فترة من فترات التطور الذي تعرضت له المدنية الأوروبية الغربية، وأن تراث بني إسرائيل هو ما أصاب مجموع الفكر البشري من اليهودية ونظرتها للحياة. أما تراث الإسلام فينبغي أن يفهم على معنى مغاير لهذه المعاني كلها. وهو (أي تراث الإسلام)، عنوان شائق يثير التساؤل ولا يضح تمام الوضوح إلا بعد الاطلاع على الكتاب نفسه، وأقرب نظير له هو تراث بني إسرائيل، ولكن بينما نرى هذا التراث مصطبغاً في مادته بصبغة الديانة اليهودية، إذا بتراث الإسلام لا يعالج ما خلفه الإسلام باعتبار أنه دين..

وسيرى قارئ هذا الكتاب أن الذي خلفه مسلمو المغرب والشرق في الثقافة الأوروبية ليس فيه عناصر كثيرة ذات صبغة إسلامية خالصة ، بل كان هذا التراث أقل خطراً في البقاع التي عظم فيها سلطان الدين كما هو الشأن في الشريعة الإسلامية، ولكن الدين الإسلام هو الحقيقة الأساسية التي لولاها ما وجد هذا التراث. ففي كنف الإمبراطورية الإسلامية ازدهرت الفنون والعلوم التي

يتضمنها هذا الكتاب.

ولقد كانت جزيرة العرب مهد الإسلام ومبعث حياته، ولغة العرب أساس كل ما كتبناه في هذا الكتاب. وكثيراً ما كانت كلمتا (إسلامي)، (وعربي) لفظين مترادفين. كما كانت اللغة لا تنفعل عن الدين في إبان العصور الزاهرة للخلافة الإسلامية، وإن اللغة العربية لتنزل من العالم السامي منزلة اللغة الإغريقية من العالم الأوربي.

وقد كان من حسن حظ الإسلام أن بلغت رسالته في وقت كان فيه اللسان العربي في ذروة مجده، وكانت اللغة الآرية في فقر مدقع إذا قورنت باللغة العربية، كما لم تكن اللغة العبرية المأثورة في عصرها الذهبي لتقوى على منافسة هذه اللغة العربية في مرونتها العجيبة، فمن منابعها الأصلية استطاع الناطقون بالضاد أن يضعوا بطريق الاشتقاق لما يتطلبه الجديد من الفنون والعلوم الفاظاً دقيقة تعبر عن مصطلحاتها أدق تعبير.

ومن المميزات الجوهرية للغات السامية ألا يزيد عدد الحروف الصحيحة في الفعل على ثلاثة ، ولهذه القاعدة شواذها في مختلف اللغات السامية، إلا أن مثل هذا الشذوذ نادر نسبياً. وعلى هذا فلا مناص من القول - على وجه التقريب – إنه ليس في اللغة العربية قط كلات مركبة تعبر عن معان مركبة. ومن ثم كان من الغريب الشائق حقا أن تستطيع لغة مقررة الأصول على هذا النحو أن تتسع لعلوم اليونان والتعبير عنها، حتى لينذر أن يخامرك الشك في أنها عانت مشقة في أداء هذه المهمة. واللغة العربية تصلح للتعبير عن العلاقات في إيجاز، وذلك أكثر من صلاحية اللغات الآرية؛ لأن الأفعال والأسماء في العربية سلسة القياد إلى حد غير مألوف. فترى أهل هذه اللغة يقولون: يكسرُ، يكسِّر، يكتسر، يتكسَّر، ينكسر، يكاسر، يستكسر، يتكاسر. وهذه الاشتقاقات كلها وجوه

متعددة لمادة الفعل الأصلية (كسر). ويمكن التعبير عنها بتعبيرات في حروف العلة وزيادة الحروف الساكنة دون الاستعانة بإضافة أفعال أو ضمائر كما هو الحال في اللغة الإنجليزية مثلا. وتزرى كذلك أن الاسم في اللغة العربية أوزاناً مختلفة لأشياء متنوعة، كاسم الزمان واسم المكان واسم المصدر واسم الدالة والأوزان الدالة على العاهات والألوان والحرف وما إلى ذلك. ويكفينا للتدليل على هذا مثال واحد، فلنأخذ هنا مادة (دوَرَ) وهي تقابل في الانجليزية **to turn** أو **to revolve** فترى منها: دور، داور، أدار، تداور، تدور، استدار، دور، دوران، دوار، مدار، مدير، دورة، دوار، دوارة، مدارة. وليس في هذه الكلمات ما جاء عفواً، بل إنها جاءت عمداً وأتاحتها العبقرية المبدعة اللغة العرب.

وقد يتضح لنا أن مثل هذا التعدد في صور الأفعال والأسماء ودلالة كل على معناه قد مكن اللغة العربية من أن تتسع للتعبير في يسر عن المصطلحات العلمية لعلوم القدماء.

وقد كان العرب جنساً قوى الملاحظة، وإذا لم يكن التفكير التحليلي من طبيعة لغتهم فقد استعاضوا عنه بوضع لفظ خاص لكل ضرب من ضروب الأشياء. فالجمل المسن، والأم ذات الأفلاء الكثر، والوحش الذي يحسن الجبب، والناقة الحلوب لكل منها اسمه الخاص به الموضوع له. و إن كثرة المسميات على هذا النحو لتجعل ترجمة الشعر العربي ترجمة دقيقة موفقة أمراً شاقا إلى حد الإرهاق. فالمادة الثلاثية بتشعبها إلى أوزان متعددة لكل منها نطق يتفق مع ما يقابله في الكلمات الأخرى تحدث جرساً طبعيا لا سبيل إلى اجتنابه. فنحن (الانجليز) إذا استعملنا كلمة تدل على معنى مجرد، لا يخطر بأذهاننا معناها الأصلي الذي نشأت عنه. فكلمة **Association**مثلاً تقوم في أذهاننا مقطوعة

الصلة بكلمة Socius وليس في الإنجليزية Socius ولا .Ad أما في اللغة العربية الأصل المادي الذي يقوم عليه المعنى المجرد لا ينمحي من الذهن وإنما يضمن ليس إلا، لأننا نشعر به دائماً. والذي يعتبر في الإنجليزية لعباً بالألفاظ هو شيء مألوف عند العربي، وهو حاسة يمتاز بها العربي الذي سرعان ما يدرك جمال مثل هذه العبارة التي تراها في سفر دنيال وهي: " Mene. Mene, takel upharsin"[1]. ولا نكاد نستطيع القول بأن اللغة العبرية التي كتب بها العهد القديم بريئة من الاشتقاقات المتكلفة التي اصطنعت لتبرر وجود أصول للأسماء التي ضاع معناها الأصلي. ولست أعرف مثالا بولغ فيه كهذا الذي نراه في التفسير الساذج الذي أتى به كاتب عربي زعيم قديم هو (مزيقيا) Muzaigiya إذ قال الكاتب إن هذا الاسم مشتق من مزق لأن الزعيم المذكور كان يمزق ملابسه كل مساء.

وإيمان العربي بأفضلية لغته الفائقة عنصر من عناصر عقيدته الدينية. والعلم الصحيح بقواعد نحوها في الأوساط المثقفة آية الرجل العذب. ومما هو جدير بالذكر أن خليفة أمويا قبل نهاية القرن الأول للهجرة لم يستطع الإبانة عما في نفسه للعرب الخلص, من أهل الصحراء. وليس خفيا أن اللغة العربية القحة لا نجدها إلا عند شعراء الجاهلية وفجر الإسلام.. ولكن هذا لم يثن علماء المسلمين عن السعي لفهم أسرارها فبذلوا في جميع الأقطار جهوداً عظيمة لدراسة نحوها وبلاغتها. وليست هذه الجهود التي بذلها في دراستهم عديمة الجدوى. وإذا كان

---

[1] هذه العبارة هي بعينها الآية رقم (٢٥) بالإصحاح الخامس من سفر دنيال وترجمتها كما يأتي:– "منا منا تقيل وفرسين" وهذه عبارة يذكر الإنجيل أنها كانت مكتوبة على قصر ببابل، وقد شوهدت بد مرسومة تعمل في كتابتها. وبمراجعة من التراجم العربية ومقابلتها بالتراجم الأخرى للإنجيل وجد أن المعنى الذي تشير إليه هذه العبارة السابقة هو كما يأتي: "منا أحصى الله ملكوتك وأنهاه، تقيل وزنت بالموازين فوجدت ناقصاً، فرس قسمت مملكتك واعطيت لليديين والفرس". (المترجم)

مجديا للأوروبيين المتقنين أن يحاكوا عصر شيشرون؛ فإن من المفيد للشرقي كذلك أن يكسب لنفسه حسا دقيقاً يذوق به آثار لغته القديمة[١]. وإن السحر الذي لم تعجز اللغة العربية وآدابها عن أن تبعثه في نفوس المنقطعين لدراستها ليقوم على أن اللغة تفجؤك بما لا نتوقعه، وتبعد عن التكلف، مع نزوع إلى صيغة الكلام المباشر **Direct Speech**.

وستجد في غير هذا المكان من كتابنا أمثلة لما أضافه اللسان العربي إلى اللغات الأوروبية. وفي وسع المتخصصين وحدهم أن يعرفوا عدد الموجود في اللغات الأوروبية من الكلمات العربية التي عاجلها الأجل أو قضى عليها عصر النهضة في أوروبا، ولنتساءل على سبيل المثال عما فعله أهل الطب في لفظه (السودا) التي وضعها ابن سينا مرة في مستهل الجزء الثالث من كتابه القانون. **Sermo universalis de Soda** وهي تحريف مشوه لكلمة الصداع التي اشتقت اشتقاقاً صميماً من كلة صدع بمعنى انقسم أو انشق.

ونحن مدينون فوق هذا بما للغة العربية من فضل كبير علينا في دراسة التوراة، فإن هذه اللغة لم تكد تصبح لغة رسمية حتى أدرك اليهود صلتها الوثقى باللغة العبرية. وقد أخذ اليهود يقلدون العرب – أو بالأحرى المسلمين من غير العرب – في إبان القرن الثالث للهجرة ويخضعون لغتهم لقواعد النحو العربي. ثم إن علم النحو الذي وضعه الحاخام داود قمحي **David Qimhi** المتوفي سنة خمس وثلاثين ومائتين وألف، والذي أثر تأثيراً بعيد المدى فيما تلا ذلك من دراسة اللغة العبرية بين المسيحيين – قد استمد من الأصول التربية كثيراً من

---

[١] ويعتبر كتاب الأستاذ نيكلسون **Nicholson** وهو **Trans- lation of Eastern Poetry and Prose** المطبوع في كمبردج ١٩٢٢ كتاباً فيما جليل الشأن في الدلالة على اللذة والنفع اللذين يمكن الوصول إليهما بقراءة الآداب الإسلامية.

مادته. وكثيراً ما كان الحاخام يرجع في تفسيره القائم على النحو الذي وضعه إلى الترجمات المعتمدة للمخطوطات العهد القديم. ومنذ فجر القرن التاسع عشر لم يزل الباحثون يلجأون إلى اللغة العربية ليلتمسوا في رحابها تفسير الكلمات والصيغ النادرة في اللغة العبرية، لأن العربية وإن كانت تصغر من العبرية بألف عام من حيث إنها لغة آداب، فإنها تكبر عنها من ناحية الفقه اللغوي بقرون لا يحصيها العد. والألفاظ العبرية التي لا نستطيع تحقيق الأصول التي نشأت عنها يمكن ردها في أغلب الأحيان إلى آثار صيغ بطل استعمالها وانقطعت صلتها بغيرها، وهي صيغ شائعة في اللغة العربية التي نشترك مع العبرية في أصل واحد. والألفاظ والعبارات التي فقدت في العبرية معناها الدقيق، يسهل تفسيرها تفسيراً مقنعاً بالرجوع إلى الأصل العربي. أجل ليس في وسع باحث جاد يدرس العهد القديم أن يستغني عن الإحاطة باللغة العربية، وتكشف لك التعليقات التي تناولها جميع نقاد التوراة عن فضل اللغة العربية في تفسير الإنجيل، ومازال تراث العربية للعبرية باقياً حتى اليوم.

وقد خسرت دراسة اللغة العربية والنظم الإسلامية خدمات رجل عبقري حين توقف عن الكتابة في شؤونها يوليوس فلهاوزن **Julius well Hausen** الذي لا يزال لكتاباته سلطان عظيم على دراسة العهد القديم. ولكن أتاها الحظ بانصراف اجناس جولدزيهر**Igniz goldziher** عن دراسة العبرية إلى دراسة العربية. ونستطيع أن نلمس في كتابات روبرتسن سمث **Robertson Smith** مثالا قويا لا يمكن أن ينتهي إليه العالم المنصف. فكتابه ديانة الساميين **Riligion of the Semites**يعتبر وصفاً شاملاً لتراث العرب والكنعانيين القدماء.

ومن العسير أن نكتب دون أن يهيجنا الأسف لما أصاب كتابنا حين عاجلنا القدر بوفاة زميلي المشرف على التحرير السير توماس آرنولد.. لقد

كانت تربطه صلة شخصية بجميع الذين تعاونوا على تحرير هذا المؤلف، وما كان موته خسارة فادحة للدراسات الشرقية فحسب؛ بل لقد خاف موته في قلوب أصدقائه جرحاً لا يندمل إلا بمرور الزمن. وقد مات قبل أن يتم نصيبه من هذا الكتاب، وهو فصل عن التصوير الإسلامي. وكان إلمامه بهذا الموضوع معدوم النظير في إنجلترا. وقد آثرنا أن نطبع مقاله كما تركه في صورة ملحق لفصل الفنون الفرعية على أن نحاول إضافة شيء إليه[١].

وقد اشتركت مع زميلي السير توماس آرنولد في تبويب الكتاب وتقسيمه، وامتد به الأجل حتى قرأ معظم فصوله في تجارب الطبع، ومنذ ذلك الحين تفضل الأستاذ نيكلسون بقراءة جميع الفصول معي. وأذن لي بالرجوع إلى رأيه في كل مسألة يداخلني فيها الشك فوق ما قدمه لي من اقتراحات قيمة.

أما عن إعداد صور الكتاب فإني مدين بالشكر إلى المستر نورنجتن Mr A. L. P. Norrington من مطبعة كلارندن .Clarendon Pressهذا فيها خلا فصلي الفنون الفرعية والعمارة اللذين قدم مؤلفاها الصور اللازمة لها.

وقد بدا لنا أن من الأوفق أن نحصر مجال هذا الكتاب فيها خلفه الماضي من آثار. أما في العصر الحاضر فإن التجديد يعترض حركة الإصلاح الديني عند المسلمين، بينما تطغى المادية كل يوم على الفكر والأدب في الشرق. وقد يكون من التسرع الطائش أن نتكهن بما ستأتي به الأيام. فمن جهة يدلنا تاريخ ما مضى من الأنظمة العربية والإسلامية على أن في هذه الأنظمة حيوية خارقة للعادة رغم ما ينتابها من الداخل والخارج، ثم إنا نرى من جهة أخرى تجديداً واسع النطاق قد أصاب الدول الإسلامية في خلال السنوات القليلة الماضية.

---

[١] ومما يزيد في تأييد هذه الفكرة أن المؤلف أشار إلى أن تأثير التصوير الإسلامي على التصوير الأوروبي كان قليل الخطر.

وربما كان هذا الكتاب عوناً للناظر على تقدير ما لهذه التغيرات من خطورة، وعلى استقراء أصولها في لذة وعطف. أما فيما يختص بنطق الحروف العربية فقد سلكنا الطرق التي أقرتها الجمعية الأسيوية الملكية.....[١]

لم يكن بد في كتاب كهذا– يستقل كل فصل فيه عن غيره من الفصول - من أن يتكرر ذكر الأشخاص والموضوعات، ولم يكن في وسعنا أكثر من أن نشير إلى مثل هذا التكرار في موضعه من كل فصل.

وقد يلاحظ القارئ في بعض الأحيان اختلافاً بين الذين تعاونوا على وضع هذا الكتاب في تقديرهم لبعض الظواهر الشائقة في الشرق والغرب.. وقد تركنا هذا الاختلاف في الرأي دون أن تناوله بتغيير يقصد به التوفيق حتى يتمكن القارئ من أن يرى في كل موضوع ناحيتيه، ويتيسر له بعد ذلك أن يكون لنفسه رأياً يرضي عنه.

---

[١] يأتي بعد ذلك توضيح من الكاتب للطريقة اتي سلكها في كتابة الأسماء العربية بالحروف الانجليزية وهو توضيح لا يهم القارئ العربي.

إسبانيا والبرتغال

ج. ب. ترنر J. B. TREND

ترجمة وتعليق : د. حسين مؤنس

لا تؤمن المدرسة الحديثة من مؤرخي الأسبان، بأن الإسلام قد خلف تراثاً كبيراً، وقد كان الناس في أوائل القرن التاسع عشر يبالغون كثيراً في خطورة الدور الذي لعبه العرب في إسبانيا، أما اليوم فإن ثقاة المؤرخين يعتبرون هذا الرأي قديماً، بل إن أذكياء القراء ليرمقونه بعين الاحتقار، ولعل هذا أن يكون موقفاً باعثاً على الأسف، ولكن له أسباباً لا يخلو كثير منها من وجاهة، منها: ما في كتاب كونديه[١] المسمى "تاريخ حكم العرب في إسبانيا" من عدم تدقيق وقلة ضبط، ومنها النتائج غير الموفقة، التي انتهى إليها المؤرخ دوزي في موضوع "السيد القمبياطور"[•]، وهي نتائج أثبتت الأبحاث التي جدت بعدها أنها قائمة، على غير أساس، ومنها ميل الباحثين – تحت تأثير الجامعات الفرنسية والأمريكية – إلى الرجوع بكل شيء إلى أصل لاتيني كلما كان ذلك ممكناً، كل هذه الأسباب قد جعلت المؤلفين الإسبان ينظرون إلى الأبحاث الشرقية في شيء من عده الثقة ولم يوفق أمثال آسين ور يبرا، إلى تغيير هذا الموقف على الرغم مما كتباه من مؤلفات قيمة.

وهناك عوامل أخرى كانت تعمل عملها. وهي ناتجة عن ظروف إسبانيا

---

(١) Condé – Historia de la Dominacion de los Arabes en Espana وهو كتاب ناقص كثير العيوب، لم يذكر فيه المراجع التي نقل عنها، ويذهب دوزي إلى أنه أخطأ في كثير من التواريخ التي أثبتها، ولا يثق فيه دي سلان – المستشرق الفرنسي المعروف – كثيراً. (المترجم)

(•) راجع التعليق في آخر هذا البحث.

الحديثة الاجتماعية والسياسية، فقد نشأت فكرة تذهب إلى أن الدراسات الإسلامية، والرجوع إلى الإسلام والعصر الإسلامي في تفسير معضلات التاريخ الإسباني وفقه اللغة والفن الإسبانيين، كل هذه مبعثها تقليد خطر يقوم على الخيال. ذلك التقليد ظل الناس يتبعونه حتى زمن النزاع الأمريكي الإسباني سنة ١٨٩٨ ثم تركوه بعد قرن طويل من الغزو والحرب الأهلية والاضطراب. وقد بدأت حركة الإصلاح والانتعاش على يد أبناء - جيل سنة ١٧٩٨: وازدادت قوة بتعاليم فرانسسكوجينار[١] وحياته التي لا شائبة فيها، وكانت نتيجتها ارتقاء الروح العلمي الدقيق الذي يتجلى – بوجه خاص – في مؤلفات الأستاذ منندز بيدال[٢].

وقد وجد هذا الأخير في كل ناحية وجه إليها التفاته: كالملاحم القديمة أو قصيدة "السيد" أو أصول اللغة الإسبانية، مجموعة أشياء تنسب – دون أدنى دليل – إلى أصول عربية، ووجد أن لا مفر له من القضاء على هذه النسبة قبل أن يوفق إلى شيء من النجاح. وقد كان استعداد بيدال يفوق استعداد أي عالم آخر من معاصريه (وكانت الثقة به أعظم)، ومن هنا ساد الاعتقاد بأنه لابد أن تكون ثقة إسبانيا في فقيه لغوي لاتيني الثقافة، واطمئنانها إلى دراسته أقوى من ثقتها بعالم من المستشرقين، واعتقد القوم كذلك بأن الاتجاه إلى اليونان والرومان في تفسير. ظواهر الفن الإسباني وفقه اللغة الإسبانية، أرجى للخير من الاتجاه بهذه الأشياء إلى أصول شرقية. هذا، ولم يكن بيدال نفسه غافلا، رغم ذلك، عن ضرورة دراسة اللغة العربية وفائدتها في دراسة فقه اللغة الإسبانية، ولهذا فليس بغريب أن يكون كاتب المقالة الرئيسية في العدد الأول من "مجلة الفقه الإسباني **Revista de Filologia Espanola**" التي أسسها بيدال سنة ١٩١٤، هو المستشرق

(١) **Francisco Giner**.

(٢) **Alenéndez Pidal**.

الأستاذ ميجيل آسن **Miguel Asin**.

تأثير الإسلام في التاريخ السياسي والاقتصادي

ثم إن هناك سبيلا أخرى يسلكها الإسبان الذين يجادلون في قيمة تراث الإسلام، وهي القول بأن المسلين كانوا – بالذات أو بالواسطة – السبب في كل المصائب التي حاقت بالبلاد فيما بعد. وقد كتب واحد من خيرة مؤرخي الإسبان الناشئين المتخصصين في دراسة العصور الوسطى يقول: "لو لم يكن الإسلام لسارت إسبانيا في نفس الطريق الذي سلكته فرنسا وألمانيا وإيطاليا وانجلترا، وقد كان ينبغي لإسبانيا أن تكون في الطليعة لو أن الأمور سارت في إسبانيا بمثل ما سارت به الأمم الأخرى خلال هذه القرون، ولكن ذلك لم يحدث؛ غزا الإسلام شبه الجزيرة كله، وغير مصائر إيبريا، وقسم لها دوراً مختلفاً في مهزلة التاريخ المحزنة، وهو دور التضحية واليقظة، دور الحارس والمعلم، وهو دور له أهميته الكبرى في حياة أوروبا ولكنه كلف إسبانيا كثيراً"[١].

كانت أولى نتائج الفتح الإسلامي في سنة ٧١١ أن عادت الشخصية الإسبانية إلى الظهور مرة أخرى. إذ نشأت على طول سلاسل الجبال التي تمتد في شمال إسبانيا من المحيط الأطلسي إلى البحر الأبيض، مراكز لمقاومة الغزاة المسلمين، وعلى مر الزمن أصبحت هذه المراكز ممالك أشتورية وتقار وأمارات البرانس، وقد ظلت هذه الدويلات الصغيرة منعزلة إحداها عن الأخرى قرابة الثمانية قرون، لا نجمعها إلا رابطتان: العقيدة والتكلم بلهجات مشتقة من صور متأخرة من اللاتينية، وقد كانت هذه الدويلات في أول نشأتها مراكز مسيحية

---

[١] من مقال بقلم الأستاذ س سانكز البرنز بعنوان: "إسبانيا والاسلام" في "مجلة الغرب" المجلد السابع العدد ٧٠ س٤ – ابريل سنة ١٩٢٩ ولا يخفي على القارئ أن اسم الكاتب "البرنز" يرجع إلى أصل عربي هو البرنسي أي لابس البرنس **C. Sanchez Albornoz, Espana y ellslam (Revista de Occidente, VIl no 70 P. 4 April 1929.**

للمقاومة، مثلها في ذلك مثل ولايات البلقان، ولبثت على ذلك الحال زماناً طويلا، حتى إذا انعدم خطر الإسلام في النهاية، حولت كل من الولايات المسيحية بصرها إلى ناحية تخالف الأخرى، بل أخذ يحارب بعضها بعضاً بين حين وحين، ونشأت فيها – في فترة انفصالها – لهجات مختلفة، وتقاليد متغايرة. وكانت مملكة قشتالة أوفر هذه الممالك الناشئة حظاً من الحياة والقوة، على الرغم من أن طول احتكاكها بالإسلام قد أدى بها إلى التأخر ثلاثة قرون في تطور الأنظمة الوسيطة[1] الأوروبية، وتقدمت في نفس الوقت، حركة الاسترداد نحو الجنوب، وزاد الملوك المسيحيون موارده باحتلال الأراضي. الواسعة التي يكنها المزارعون المسلمون، وأخذ رعاياهم يتحولون شيئاً فشيئاً إلى طبقة حربية ممتازة. وكانت النتائج الاقتصادية التي نتجت عن حركة الاسترداد تنطوي على خطر كبير، ولم يكن سبب هذا أن تأثير الإسلام مباشرة كان مضراً ، بل لأنه أخر تقدم الولايات المسيحية الاقتصادي.

وقد ظلت إسبانيا المسيحية مدى خمسة قرون محصورة في دائرة الإسلام الاقتصادية لأن الإسلام يخف بها من الجنوب، فكانت التجارة احتكاراً في أيدي المسلمين واليهود، وظلت الممالك المسيحية في إسبانيا لا نستعمل إلا النقود العربية والفرنسية طوال أربعة قرون تقريباً، ولبث ملوك قشتالة قرنين آخرين دون أن يسكوا عملة ذهبية باسمهم.. وأما شيوخ المسيحيين فلم يستشعروا ميلاً إلى النشاط الاقتصادي، إذ أن حركة الاسترداد – سواء أكانت هدفاً محسوساً أو غير محسوس – قد صرفت كل الجهود لإتمام هذه المغامرة الحربية، فإذا توقفت حركة الاسترداد – كما حدث في الفترة الواقعة من منتصف القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر– فقد دفعت روح المغامرة بأرغن، إلى أن تلتمس

---

[1] استعملنا هذه اللفظة في هذا الفعل مقابل **Medieval** بالإنجليزية (المترجم)

الزعامة في إيطاليا والشرق، وبالبرتغال إلى الاستكشاف في أفريقيا والمحيط الأطلسي، وصرفت قشتالة جهودها في المنازعات الداخلية وحروب الأشراف (البارونات) إذ لم يكن لها منفذ إلى البحر.

ثم إن اتحاد أرغونة وقشتالة في شخص فرديناند وإيزابلا ذلك الاتحاد الذي أدى إلى سقوط غرناطة وتمام حركة الاسترداد سنة ١٤٩٢، حدث في نفس الوقت الذي حدث فيه اكتشاف أمريكا، فصرف هذا الحادث بدوره أقوى عناصر سكان إسبانيا إلى أعظم مغامرات التاريخ، ولقد لقى طرد اليهود الذي حدث في هذه السنة قبولا لدى شيوخ المسيحيين، في حين لم يلق إخراج الموريسكيين[١] (وهم المسلمون الإسبان الذين اعتنقوا المسيحية بأي سبيل) تأييداً من غالبية السكان المسيحيين، ولما كانت البلاد قد حرمت بهذا العمل في مستهل القرن السابع عشر كل صناعها المهرة وبضعة آلاف من زراعها دفعة واحدة، لم يكن لإسبانيا مفر من الاضمحلال.

ولكن جوار المسلين كانت له فائدة واحدة على الأقل، وهي أنه أوجد عند الأقليات القليلة الحظ من الثقافة روحاً من التسامح ندر وجودها في القرون الوسطى، فبينما نجد الصليبيين الفرنسيين الذين أعانوا الفونسو الثامن على

---

[١] اسم يطلق على المسلمين الذين ظلوا في إسبانيا بعد سقوط غرناطة في ٢ يناير سنة ١٤٩٢، ولم يحدثنا عنهم من المؤرخين المسلمين إلا المقرئ في "نفح الطيب"، ولقد لبثت أغلبية المسلمين الذين وقعوا في حكم الإسبان محتفظة بدينها وكان أكثرها في أرغونه وبلنسية وقد بدأ اضطهادهم من حوالي سنة ١٤٩٩ – أي بعد سقوط غرناطة بسبع سنوات – ولما اشتد بها الأمر انفجرت ثورتها في جبال البشارات، وكانت نتيجة هذه الثورة أن خيرت بين اعتناق المسيحية أو ترك إسبانيا، ثم ثارت مرة أخرى سنة ١٥٦٨، ولم تخمد ثورتها إلا بعد سنين عديدة، وأخيراً في سنة ١٥٨٥ صرح فيليب الثالث بإخراجهم من إسبانيا، فعبر البحر منهم نحو نصف مليون (المترجم)

النصر في موقعة لاس نافاس دي تولوزا[١] سنة ١٢١٢ يتخلون عنه ساخطين حينما وجدوه يعمل المسلمين المغلوبين برفق، إذا بنا نرى بدرو الثاني يموت على حرب الأليجنستيين[٢] الزنادقة، ونرى عدداً من حكام قشتالة يحيطون أنفسهم بعلماء المسلمين ويستخدمون مهندسين مسلمين، ويستمعون إلى موسيقيين مسلمين، ويستمتعون بخير ما في الثقافة الإسلامية، ولكن استمرار الحروب الدينية مع المسلمين أشعل العاطفة الدينية وزادها مرارة في نهاية الأمر، ونتج من هذا أن اشتد ساعد رجال الدين حتى أنهم لم يبلغوا من القوة في بلد من بلاد أوروبا مبلغهم في إسبانيا، إذ وقعت البلاد في قبضة أقلية كنسية نزلت مصالح إسبانيا في المحل الثاني حتى قيل "إن إسبانيا ضحت بحريتها وبعظمتها كشعب في سبيل الكاثوليكية".

"حين مات الإسلام في الأندلس، كان في موته تسميم لإسبانيا، ولم يلبث فرديناند وإيزابلا أن سقطا فريستين لهذا السم، فأصابا بلادهما في الصميم وهما

---

[١] حوالي سنة ١٢١٢ اضمحلت قوة المرابطين في إسبانيا فبدأت حوالي سنة ١٢١٢ اضمحلت قوة المرابطين في إسبانيا فبدأت القوى المسيحية تتقدم نحو الجنوب، ولكن الموحدين أنقذوا الدولة الاسلامية وعبروا إلى شبه الجزيرة وانتصروا على ملك قشتالة انتصاراً باهراً سنة ١١٩٥م. فلما بلغ الخبر البابا أنسنت الثالث أهمه الأمر، وقام بحركة واسعة النطاق للدعاية ضد المسلمين، فاتحدت قوات المسيحيين حتى لقد تقدم أمراء فرنسيون كثيرون للاشتراك في هذه الحرب الصلبية الغربية ومن هنا تكونت جبهة مسيحية قوية قوامها ملكاليون وقشتالة وانضم إليهما ملك نافار وطائفة كبيرة من الفرسان المسيحيين، واستطاعوا بذلك أن ينتصروا على الموحدين في لاس نافاس دي تولوزا سنة ١٢١٢م، وإلى هؤلاء الفرسان الفرنسيين الذين اشتركوا في تلك الواقعة يشير المستر ترند (المترجم).

[٢] جامعة قامت بحركة زندقة في جنوب فرنسا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ولم تكن مدينة "الي" التي تنسب إليها هذه الحركة هي مركز الحركة بل كان مركزها في تولوز، ولكن هذا الاسم أطلق عليها من أواخر القرن الثاني عشر، وقد يسمون البورج **Bourges** نسبة إلى بلغاريا التي يظن أن هذا اللون من الزندقة قد انتقل منها إلى جنوب فرنسا، ولم تكد حركتهم نشتد حتى سارعت الكنيسة بتوجيه قواتها للقضاء عليها ولكن أمرا، اكيتانيا وغيرهم من أمراء الجنوب شدوا أزر الحركة فلم تخمد بسرعة، فلم تجد الكنيسة بدا من توجيه كل قواتها من جيوش ومنشورات ومحاكم تفتيش حتى استطاعت ان تقضي على حركتهم تماماً حوالى منتصف القرن الثالث عشر. (المترجم)

لا يشعران، فبدءا بترك التسامح التقليدي الذي درج عليه ملوك قشتالة وأرغونة، وسيطرت عليهما أفكار الأقلية الكنسية وميولها. وحاولا أن يوحدا مملكتيهما المفككتي العري بتحول الوحدة الوطنية إلى وحدة دينية أكثر منها سياسية. سار فيليب الثاني في طريقه متأثراً بالأقلية الكنسية تأثراً شديداً، فأخرج سياسة فرديناند وإيزابلا عن حدودها حتى بلغ حد التعصب والسخف، واقتفى أثره من تبعه من الملوك حتى قضوا في بضعة قرون على زهرة الفكر الإسباني، التي كانت هي التراث الوحيد المقبول الذي خلفه الإسلام لإسبانيا"[١].

تلك هي دعوى المحدثين من مؤرخي الإسبان. أما الثابت الذي لا يرقى إليه الشك فهو أنه في حين كانت أوروبا ترزح تحت نير الجهل والفساد، كان المسلمون الإسبان قد أقاموا حضارة زاهرة وحياة اقتصادية منظمة. إذ لعبت أسبانيا الإسلامية دوراً مهماً في تطور الفن والعلم والفلسفة الشعر، واتسعت دائرة تأثيرها حتى تجلى هذا التأثير في أرفع أعلام الفكر المسيحي في القرن الثالث عشر، أي عند توما الاكويني ودانتي، وكانت إسبانيا في ذلك الوقت – للمرة الأخيرة في التاريخ – مشعل النور في أوروبا.

ولكن، من كان حملة المشعل؟ لقد درج الناس على أن يسموه "المور"[٢] أو

---

(١) **Revista de Occidente VII no 70 P 28 April 1929.**

مجلة غرب المجلد السابع العدد ٧٠ ص ٢٨ ابريل ١٩٢٩.

(٢) اسم يطلق في الكتب الافرنجية على العناصر التي تكن شمال إفريقية، واصل اللفظ فينيقي، إذ أن سكان شمال إفريقية كانوا يسمون عند الرومان **Mauri** وعند الاغريق **Marouatot** وفي الإسبانية مورو **Moro**، ومن ثم أطلق هذا الاسم على العرب والغزاة المسلمين الذين كانوا في إسبانيا، وقد انتقلت الكلمة بهذا المعنى إلى كل اللغات الأوروبية كالفرنسية **Maures**والانجليزية **Moors** والألمانية **Mauren**. وأطلقت طوال عمر الاسترداد على المسلمين الذين ظلوا في إسبانيا حتى طردوا نهائياً سنة ١٦١٠م، وقد أخذت الكلمة معنى "مسلم" فيما يتصل بشمال غربي أفريقية ومن ثم اشتقت منها صفات مثل **Moorish** أي أسلامي (المترجم)

العرب، ولكن مثل هذه التسمية فيها تجوز كبير، لأن طارق بن زياد قائد أول حملة موفقة على إسبانيا لم يكن عربياً بل كان بربرياً، وكذلك كان معظم أصحابه، إذ تذكر المصادر التاريخية أن البربر كانوا سبعة آلاف وأن العرب كانوا ثلاثمائة، وكذلك كانت القوة التي أقبلت في العد التالي سنة ٧١٢م مع موسى بن نصير، خليطاً من العرب (من مختلف أجزاء بلاد العرب) والشآميين والقبط والبربر، ومن الميسور الوقوف على توزيع تقريبي للعرب في إسبانيا بعد الفتح مباشرة أو بعده بزمن طويل، بدراسة الوثائق القديمة وأسماء البلاد الحديثة (خصوصاً في مملكة بالنسية). وقد حمل الفاتحون معهم أسماءهم وخصوماتهم القبلية التي عملت عملها في إسبانيا بنفس المرارة التي كانت تعمل بها في موطنها الأصلي، ودخلت أسر كثيرة مسيحية في الإسلام ولهذا ترك أكثرها وبعض من بقي منها على المسيحية أسماءها مصحوبة بكلمة بنى أو بنو.

كثر التزاوج بين المسلمين والمسيحيين، تزوج عبد العزيز ابن موسى بن نصير وغيره من قادة الحملة من عائلة وتزا[١] وهو آخر ملك شرطي لإسبانيا القوطية، وأصبحت أمهات الجيل التالي – مسلمين أو مسيحيين – إسبانيات، وأصبح مسلمو الأجيال التالية أميل إلى أن يتخذوا أمهات أبنائهم من أولئك الأسيرات الشقراوات اللواتي كان يؤتي بهن من شمال إسبانيا عن أن يتخذوهن من بنات جنسهم، أو اتخذوهن زيادة عليهن وقد درس الأستاذ ريبرا سجلات

[١] وترزا أو وتكا هو آخر ملك قوطي شرعي لإسبانيا وقد اعقبه لذريق على العرش وشرد أولاده، فلما أقبل العرب على إسبانيا أحب لذريق أن يكتسب عطف أبناء وتزا فدعاهم للاشتراك معه في صد الغزاه فتقدموا للمساعدة ولكن من غير رغبة بطبيعة الحال. فلما انهزم لذريق وقتل، انضم أبناء وتزا للعرب وصاروا حلفاهم، بل إن عبد العزيز بن موسى بن نصير تزوج إحدى بنات وتزا المسماة ايلونا **Egilone** فكانت له معها قصة طريفة جداً وهي التي يسميها مؤرخو العرب بأم عاصم (العرب)

سوق الرقيق في قرطبة في فترات متعددة[١]، واستبان أن شراء الجارية لم يكن بالعملية البسيطة التي نتصورها، بل كان من الواجب أن تتم بحضور كاتب عقود، وكانت الأسباب التي تطلب من أجلها الجارية تبين وتوضع موضع الاختبار. وتمتعت النساء في ظل الأمويين في الأندلس بنصيب من الحرية وحظ من الاعتبار أكبر مما كن عليه في ظل العباسيين في بغداد. ولقد كان من المرغوب فيه أن تكون الجواري اللاتي يراد منهن أن يكن أمهات لأبناء الأسر الشريفة بيضاوات بل جليقيات إن أمكن، فانتهى الأمر بتناقص صفاء العنصر العربي بالتزاوج مع الإسبانيات في كل جيل، على الرغم من أن النسل ظل يحمل أسماء الآباء الذكور، بل إنه كلما زاد عدد الأسماء العربية التي يحملها الرجل منهم قلت نسبة الدم العربي في عروقه، فليس من الصواب على ذلك أن نقول إن كل المسلمين في إسبانيا كانوا عرباً وإن كان المسيحيين كانوا رومانا أو قوطاً، وإن جميع الرومان والقوط فروا زمن الفتح للاعتصام بالشمال، وإن حرب الاسترداد كانت صراعاً مستمراً مدى ثمانية قرون بين القوط اللاتينيين في الشمال، والعرب الأندلسيين في الجنوب.

أصبح معظم المسلمين الإسبان من أهل الجيل الثالث أو الرابع بعد الفتح، يتكلمون لغتين، سواء في ذاك الذين انحدروا من أصل عربي (وكانوا أقلية في ذلك الوقت) أو الذين انحدروا من أصل أسباني مسيحي؛ فكانوا يستعملون إلى جانب العربية (التي كانت هي اللغة الرسمية) رطانة لاتينية دارجة، وقد كان المستعربون[٢] من المسيحيين الذين ظلوا يعيشون في حكم العرب، يستعملون

(١) Julian Ribera. Disertaciones y opúsculos. vol 1 pp. 17-25, Madrid 1928.

(٢) تسمية تطلق في العصور الوسطى على طائفة من المسيحين الذين كانوا يعيشون في حكم المسلمين ويحملون طابعاً إسلامياً إسبانيا، وقد ظل هؤلاء يتمتعون طوال الملك الاسلامي بالتسامح والعدل حتى زمان

هذه اللهجة، وقد روى لنا الخوشاني في "تاريخ قضاة قرطبة"[١] كيف كان استعمال الرطانة اللاتينية شائعاً، ويظهر أنها كانت جارية على ألسن كل الطبقات في قرطبة، وفي الواقع كان الناس يتكلمون بلغات أربع في إسبانيا الإسلامية:

١. العربية القديمة ... ... لغة رجال الأدب.

٢. العربية الدارجة ... ... لغة الإدارة والحكومة.

٣. اللاتينية الكنسية ... ... ترتيل ديني بصاحب نوعاً معيناً من العبادة.

٤. اللهجة الرومانية [٢]... وهي مأخوذة في الأغلب عن اللغة اللاتينية التي كانت جارية على الألسن في العصور المتأخرة وقد قدر لها أن تصبح (بعد أن سميت الرومانسية القشتلانية – أو الإسبانية)[٣] إحدى اللغات الدولية الكبرى، إلى جانب الإنجليزية والعربية.

كان من المتعسر في بادئ الأمر على الأميين من أهل شبه الجزيرة أن يتعلموا كيف يعبرون عن أفكارهم بأية صورة من صور العربية، وفي القرون الأولى

المرابطين والموحدين، وقد كانوا سبباً من أسباب الاضطراب في إسبانيا الاسلامية وقاموا بثورات متعددة، من أهمها ثورة المستعرب عمر ابن حفصون التي ظهر أن أسبابها لم تكن سياسية فحسب بل دينية كذلك، وقد كان بعض هؤلاء يجترئون على مقام الرسول في قرطبة نفسها فكانوا يعدمون وكان يحركهم إلى هذه الحركات رهبان منصبون مثل يواوجيو والفارو **Eulugio, Alvaro** وانتهى الأمر بأن أعلنت الكنيسة نفسها استياءها من مثل هذه الحركات، ولم يأت القرن العاشر حتى كان المستعربون على تمام الوفاق مع المسلمين وابتدأوا يتأثرون تأثيراً قويا بالثقافة الاسلامية وتحدثوا العربية. (المترجم)

(١) **Historia de los Jaeces de Cordoba. Text, translation and introduction by Julian Ribera (Madrid 1914)** نشر الأصل مع ترجمة له ريبرا: مدريد ١٩١٤.

(٢) أي المشتقة من اللاتينية كالإيطالية والاسبانية والبرتغالية والبروفنسية والفرنسية والرومانية. (المترجم)

(٣) **R. Menendez Pidal; Origines del Espanol p 442 (Mdrid 1929)** مننذز بيدال "أصول اللغة الإسبانية" ٤٤٢ مدريد ١٩٢٩.

التي أعقبت الفتح كان هناك عدد كبير من المسلمين الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً، بلغ من جهلهم باللغة العربية أن كان من المتعذر تلقينهم قواعد الإسلام الأساسية، بل إن ولاية من لا يتكلم العربية للقضاء لم تكن بالأمر المستغرب في القرون المتأخرة، وكان عبد الرحمن الثالث ورجال بلاطه يتندرون بالكلمات الغريبة التي كان العامة يستعملونها. وقد روى الخوشاني، أنه كان في قرطبة في ذلك الوقت رجل اسمه يناير (جنر)(١) – وهو اسم لا ينطقه إنسان ملم تمام الإلمام بتطور الإسبانية الحديثة إلا بشيء من الدهشة – يتحدث الرومية فقط (الأعجمية)، ولكنه كان رفيع المنزلة، لنبله وإخلاصه، بحيث كانت شهادته لا تحتمل الشك عند القضاة، وكان محبباً إلى أهل قرطبة لفضائله وتمسكه بالعقيدة الإسلامية السنية، وقد حدث ذات يوم أن دعاء الشرطة ليدلي بشهادته في قضية ضد أحد القضاة، فقال بالأعجمية: "إني لا أعرفه – أي القاضي – ولكني سمعت الناس يقولون عنه إنه .." ثم استعمل للفظ العربي الذي سمعه وأعوزه النطق به صيغة مصغرة له بالأعجمية، فسر الأمير (رحمه الله) سروراً عظيماً حينما نقلت إليه كلمة الرجل وقال: "لم تكن مثل هذه الكلمة لتصدر عن هذا الرجل الأمين إلا عن صدق"(٢) ثم أمر بطرد القاضي في الحال.

المستعمر والثقافة الاسلامية

كان عدد عظيم من مسلمي إسبانيا من أصل أسباني، ولم تكن اللغة العربية سهلة الفهم بوجه عام ولا جارية على ألسن الجميع، وقد وصف سائح من المشرق وهو المقدسي عربية إسبانيا بأنها "غامضة وصعبة الفهم". وعلى الرغم

(١) Yanair – Giner.

(٢) J. Ribera; loc. cit.; P 118 and Arabic text P. 97.

جوليان ربيرا نفس المصدر المشار إليه ص ١٤ ص ١١٨ وفي النص العربي ٩٧.

من ذلك كله فإن تراث الإسلام كان في نمو مطرد، لأنه إذا كان المثقفون من المستعربين يتحدثون لغتين، فقد كانت الأغلبية أمية، وكان القليلون منهم، الذين يستطيعون القراءة والكتابة يفضلون أن يستعملوا العربية على اللاتينية. كانت هذه الأخيرة لغة جافة صعبة الكتابة إذا قيست إلى العربية، وكان الأدب اللاتيني المتداول خلواً من الجمال، فلا غرابة إذن إذا وجدنا في قرطبة قسيساً لا يؤنب رعيته على قلة إيمانهم بقدر ما يؤنهم على تفضيلهم الشعر والنثر العربيين على قصص الآباء القديسين، ثم إن المسلمين أدخلوا صناعة الورق، وأصبح إخراج الكتب بالعربية أسرع وأقل نفقة من إخراجها باللاتينية.

كانت قرطبة في القرن العاشر الميلادي أكثر المدن الأوروبية حضارة، وكانت في ذلك الحين مثار إعجاب العالم، – مثلها في ذلك مثل فينا بين ولايات البلقان – وكان الرحالة القادمون من الشمال يتسامعون بين الخشوع والرهبة بأخبار المدينة التي كان بها سبعون داراً للكتب وتسعمائة حمام للجمهور. وبلغ من ارتفاع شأن هذه المدينة أن حكام ليون ونافار وبرشلونه، كانوا يقصدون إليها كلما مست بهم الحاجة إلى جراح أو مهندس معماري أو قصار أو مطرب كبير، ومثال هذا ما حدث من أن توتا **Tota** ملكة نافار وفدت بولدها سانكو اليدين لتعالجه من السمنة في قرطبة، فأشير عليها بأن تقصد طبيباً يهوديا ذائع الصيت، فقصدته، ولم يكن علاجه ناجحاً فحسب بل إن الحكومة استخدمته ليفاوض الملكة في عقد معاهدة خطيرة.

ولكن الأمر الذي كان يثير خواطر الرحالة أكثر من سواه، هو قصر الصيف وأخباره في مدينة الزهراء[1]، على ثلاثة أميال غربي قرطبة، تلك المدينة

---

[1] بنيت مدينة الزهراء سنة ٩٣٦م. بناها عبد الرحمن الثالث وأطلق عليها اسم جارية من جواريه، وقد ظل عشرة آلاف عامل يبنونها مدى خمسة وعشرين عاما متوالية،. فلما تمت أصبحت درة من درر العمارة في

التي تبدو – حتى في كتابات القرى – التي كتبت بعد ذلك بزمن طويل والتي تسودها روح الاعتدال – أقرب إلى أن تكون قصراً خياليا من قصور ألف ليلة منها إلى مجموعة من الأبنية لم يعثر الحفارون في أيامنا هذه منها إلا على أشياء لا تعدو كثيراً مجاري المياه[1].

لم يمض على إنشاء مدينة الزهراء خمسون عاماً حتى رفرف عليها الخراب، وكان معنى سقوط الخلافة أن ثقافتها، أو بعض هذه الثقافة على أي حال، أصبح في متناول الفاتحين. كان القرن العاشر عصر حكومات الدويلات الاسلامية أو ملوك الطوائف (بالإسبانية Reyes de taifas) وعلى الرغم من أن أشبيليه؛ تكن في عمر بني عباد (الذين منهم المعتمد الشاعر) اقل ازدهاراً من قرطبة في القرن التاسع، فإن الدول الإسلامية كانت في القرن العاشر أوسع صدراً لمسيحي الشمال، فامتد تأثيرها الثقافي في الوقت الذي اضمحلت فيه سياسيا، وكانت الثقافة الإسلامية آخذة في الانتشار في الشمال، بسبب هجرة المستعربين في زمن الاضطهاد الذي ساد في حكم الدولتين البربريتين المعروفين بالمرابطين والموحدين بين عامي ١٠٩٠ و ١١٤٦م على الخصوص، وهنا ظهر التعصب الديني لأول مرة في تاريخ إسبانيا، ومن الغريب أن يتوافق ظهوره عند الفريقين على زمان واحد على التقريب، إذ أعلنه في الجنوب البربر المتعصبون للدين وحمل لواءه في

ذلك الوقت، وقد اهتم عبد الرحمن بتشجيع السكني فيها، فجعل لكل من بكتب أربعمائة درهم. وكان قصر الصيف أجمل ما فيها إذ كان مقام الخليفة، وبلغ من عظمته أن قسم الحريم وحده كان يضم ستة آلاف جارية، وقد خربت في ثورة بعد خمسين سنة فقط فلم يخطئ على ذلك أحد الكتاب اذ سماها "بومبيه" في مقال كتبه في التيمس في ٢٨ ديسمبر سنة ١٩١٠.

ونجد حديثا وافيا عن فنها المعماري في كتاب:

Hispano - Arabic art at Medina Az - zahra by Band E. M. Whishaw "Burlington Magazine. Aug – 1911 (المترجم) .

[1] فيلاسكويز بوسكو "مدينتا الزهراء والمرية" مدريد ١٩١٢

R, Velásquez Bosco Medina Azzahra y almariyia (Madrid 1912).

الشمال الرهبان الكلونيون[١]. وجد المستعربون المقيمون في بلنسية أنه من المستحيل عليهم أن يعيشوا في ظل المرابطين، وحينا عجزت شمينه Jimena المدينة سنة ١١٠٢ بعد موت السيد نقل المستعربون كلهم إلى قشتاله، ثم هاجرت بعد ذلك جماعات أخرى. وساءت حال المستعربين في عصر الموحدين ، إذ أصدر الخليفة عبد المؤمن مرسوماً بإجلاء المسيحيين واليهود الذين أبوا أن يدخلوا في الإسلام، ومن الغريب أن يكون هذا العصر – عصر سلطان البربر في إسبانيا من سنة ١٠٥٦إلى ١٢٦٩ تقريباً – هو بعينه العصر الذي ظهر فيه كثيرون من أعلام الثقافة الإسلامية الإسبانية، فظهر البكري والادريسي الجغرافيان وابن زهرة الطبيب في عصر المرابطين، وظهر في عصر الموحدين الذين أعقبوهم ابن بجه وابن رشد وابن طفيل من الفلاسفة، وابن العربي الصوفي المرسي، وابن ميمون العالم اليهودي وابن جبير الرحالة.

وقد نقل المستعربون المبعدون معهم بعض أساليب البناء وأزياء اللباس وجانبا من العادات والاصطلاحات (كقولهم

Quem Deus salvet, cui sit hcata requies, que Dios mantenga.[2]

[١] كلوني مدينة في شرق فرنسا في امارة برغنديه، أسس فيها دير سنة ٩١٠م لا سلطان للنبلاء ولا لأصحاب الإقطاعيات عليه، وانما هو خاضع للبابا وحده. وقد سدر أصحابه في سبيلهم محافظين على قوانينهم واستقلالهم فأقاموا أنظمة الرهبنة في أوروبا بعد أن كانت قد اضمحلت وفسد أمرها: واضطربت جماعات الرهبان. ويشترك الكلونيون مع غيرهم من هيآت الرهبان في العصور الوسطى في أنهم كانوا يعملون ليكسبوا عيشهم ولا ينقطعون للعبادة ويعيشون من القول كالفرنشسكان مثلا، ولكنهم كانوا أميل للعمل الفكري دون العمل اليدوي الذي نص عليه القديس بندكت في حركته التي قام بها لإصلاح الأنظمة الكنسية في القرن الخامس المسيحي، والى هذا الاتجاه التفكيري يرجع أثر الكلونيين وعلاقتهم بتراث الاسلام. (المترجم)

[٢] عن مننذز يدال، نفس المصدر المشار إليه في هامش٣ ص١٤.



(شكل ١) – غرناطة – حدائق جنة العريف

أما تراث الحضارة العملية الإسلامية التي وجدت في إسبانيا في ذلك العهد، فقد انتشر في جميع أنحاء إسبانيا بواسطة الفتوح المسيحية، في النصف الأول من القرن الثالث عشر التي انتهت بدخول عدد كبير من صناع المسلمين في حكم المسيحيين، وكانت نتيجتها فتح باب الدراسات الإسلامية على مصراعيه لأوروبا كلها على يد وسطاء من اليهود، بسقوط طليطلة سنة **١٠٨٥**. وانتشرت هذه العلوم بسرعة عظيمة بعد سقوط قرطبة سنة **١٢٣٦** وأشيلية سنة **١٢٤٨**، و يمكننا القول بأن تراث الإسلام قد انتهى بسقوط غرناطة سنة **١٤٩٢**، إلا من حيث صناعة الخزف و بعض الفنون الفرعية. (شكل رقم ٢)

هذه النهضة العربية التي سبقتها نهضة فرنسية، أعقبها نهضة إيطالية ثم

انتهى عصر التأثير العربي.



(شكل ٢) – الحمراء – رواق في بهو السباع

فن العمارة عند المستعربين والمدجنين[١]

تناولنا فن العمارة الإسلامية بالتفضيل في قصل آخر فيكتفي الآن بإجمال هذا الموضوع فنقول: إن المسجد الجامع في قرطبة يمثل عصري الأمارة والخلافة[٢]، وعصر ملوك الطوائف تمثله الآثار الباقية والأنقاض القليلة في الجعفرية بسرقسطة، أما عصر الموحدين فيمثله برج جيرالدا وأقدم أجزاء الكازار (**The patio del yeso**) في أشبيلية، بينما تمثل الحمراء (شكل١) وقصر جنة العريف عصر بني نصر في غرناطة .

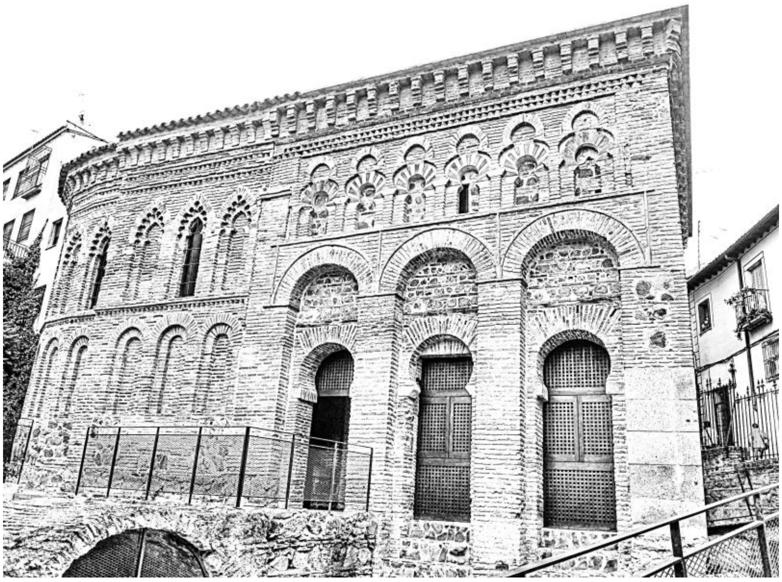
وهناك طرازان آخران يثيران اهتمامنا لأنهما جمعان خصائص الفن الإسباني. وها طراز المستعربين وطراز المدجنين.

في طراز العمارة المستعربي، ثورة على أساليب العمارة الإسلامية من بعض الوجوه، ولو أنه لم يسلم من تأثير طراز العمارة الإسلامية في جنوبي الأندلس، أن كان هذا الطراز الأخير أقوى وأكثر تقدماً. ويرجع طراز المستعربين في أصله إلى طراز معماري كان شائعاً في إسبانيا قبل الفتح العربي سنة ٧١١م، واتخذته المالك المسيحية طرازاً مثاليا تنسج على منواله من ذلك الفتح إلى أن أدخل الفن

[١] هم المسلمون الذين دخلوا في طاعة المسيحيين بعد أن عادت البلاد إلى يد المسيحيين، وقد ظلوا يتمتعون بالتسامح زمانا طويلا حتى بدأ القسس يحرضون عليهم الاسبان، خرم عليهم ممارسة شعائر دينهم، وكثرت عليهم الأغلال والرقابة والضرائب. حتى اضطروا إلى الفناء في المجموعة المسيحية شيئا فشيئا. (المترجم)

[٢] يطلق عصر الأمارة في تاريخ العرب في إسبانيا على الفترة الواقعة بين الفتح العربي سنة ٧١١٧١١٠هـ – ٩١٣م و ٩٢هـ و ٣٠٠هـ. وقيام الخلافة الأموية على يد عبد الرحمن الناصر، أما عمر الخلافة فهو عصر خلفاء الدولة الأموية الأندلسية التي تبدأ سنة ٣١٧هـ – ٩١٣م وتنتهي سنة ٤٠٧هـ وسنة ١٠١٦م ويعقبها العصر الثالث وهو عصر ملوك الطوائف. (المترجم)

الرومانسي[1] في أواخر القرن الحادي عشر. (شكل رقم ٣)



(شكل ٣) – قرطبة – طراز معماري مستعرب

ويعتبر في ذاته فرعاً ثانياً للفن البيزنطي على الرغم مما يبدو فيه من المظاهر التي نراها في العمارة الإسلامية كالنوافذ المزدوجة (الشماس **Ajimes**) والعقد الذي على هيئة حدوة الفرس، وتاريخ هذا العقد العربي مسألة دقيقة طريفة جداً، إذ أنه لا يوجد في المباني الإسلامية فحسب بل في كنائس المستعربين كذلك، وقد زعم بعض الناس أن نفراً ممن هاجر من مسيحي قرطبة– وكان أغلبهم من القسس– جلب معه إلى شمال شبه الجزيرة أساليب وأفكاراً تفوق ما كان موجوداً هناك، منها أساليب جديدة للبناء، بدليل أننا نجد في الكنائس الصغيرة التي ترجع إلى ذلك العهد معالم تشهد بتأثير قرطبة، وقد

[1] هو أسلوب في من أساليب العمارة، نشأ عقب اضمحلال الفن الروماني مباشرة، وقد بدأ الاضمحلال حوالى عصر الامبراطور قسطنطين

يحسب الناظر إليها أنها بيزنطية الأصل، ولكن تأثير قرطبة لا يخفى في بناء العقود وطريقة عمل الأقبية (مثل كنيسة سان ميجل دي إسكالادا **San Miguel de Escalada** التي بناها القسس المطرودون من العاصمة الإسلامية سنة ٩١٣). بيد أن قرطبة لم تبتدعه ابتداعاً، إذ لا شك في أن هذا العقد كان موجوداً في إسبانيا قبل الفتح العربي، بدليل ما نراه منه على شواهد القبور الباقية من أواخر العصر الروماني، وسرعان ما عرف المسلمون سبل الاستفادة من هذا العقد وقدروه قدره وعرفوا تأثيره الجميل وحسن منظره المعماري والزخرفي، فأقبلوا عليه إقبالاً عاماً، وتوقعوا في تقويس الجوانب وسدوا نصف فتحة العقد في بعض الأحيان. ويتجلى تأثير قرطبة بما فيه عقدة حدوة الفرس، في مخطوطات المستعربين المذهبة (مثل شروح بيانس للمؤلف ليبانا **Beatus of Liébana**) بينما توجد في المخطوطات اللاتينية الأخرى التي توجد على هوامشها شروح بالعربية تفسر معاني الكلمات اللاتينية، أما أعظم ما ابتكرته قرطبة وقدمته لفن العمارة فهي طريقة عمل الأقبية التي تقوم على عقود متقاطعة، وأضلاع متعارضة ظاهرة، وهذه الطريقة تحل المعضلة الأساسية في فن العمارة، ونعني بذلك معضلة عمل الأسقف، وذلك بنفس الطريقة التي اتبعت في العمارة القوطية التي ازدهرت بعد ذلك التاريخ بقرنين من الزمان.

ولم تلبث الأشكال المعمارية التي ظهرت وتطورت في قرطبة أن انتقلت إلى طليطلة وسرقسطة حيث نراها واضحة في أبنية جميلة من الآجر، فنجد في داخل كنيسة كريستو دي لا لوز **Cristo de Luz** البديعة في طليطلة– التي حولت إلى مسجد إبان العصر الإسلامي، والتي كانت في أصلها كنيسة قوطية غربية، وينبئنا نقش على واجهة البناء بأن مهندساً مسلماً رممها وأصلحها سنة ٩٨٠م– صفا من البوائك المسدودة فوق الجدران وصفوفاً من العقود الصماء

التي لا توصل إلى شيء، ويقال إن هذا كان أول استعمال لها، وأن استعمالها الثاني كان في كاتدرانيتي درهام (سنة ١٩٠٣ ش ٣) ونوروتش (سنة ١١١٩)، وقد أصبحت الدهاليز المتقاطعة المزخرفة بدعة محببة إلى الصناع المسلمين بعد أن دخلوا في طاعة المسيحيين. (شكل رقم ٤)



(شكل ٤) كنيسة درهام

وكان القوم المعروفون بالمدجنين هم الذين ابتكروا الطراز. القومي الإسباني، ولعل هذا الطراز أن يكون أبرز وأهم ما ساهم به الإسبان في أوروبا، إذ توجد آثارهم متفرقة في جميع أنحاء إسبانيا. وكانت طليطلة هي الموطن الأصلي لهذا الطراز. وفيها نجد تلك الأبراج الكنيسة الجميلة المبنية بالآجر، التي تضم أنواعاً مختلفة من البوائك المسدودة، وقوام الزخرفة في هذه الأبراج صفوف من العقود يعلو بعضها بعضاً، وفي كل طبقة من طبقات الأبراج نوافذ تختلف في الشكل عن نوافذ الطبقات الأخرى. وفي أرغونة بحد أبراج الكنائس منفصلة عنها انفصال المآذن عن المساجد في العمارة الإسلامية، وكانت تغطيها

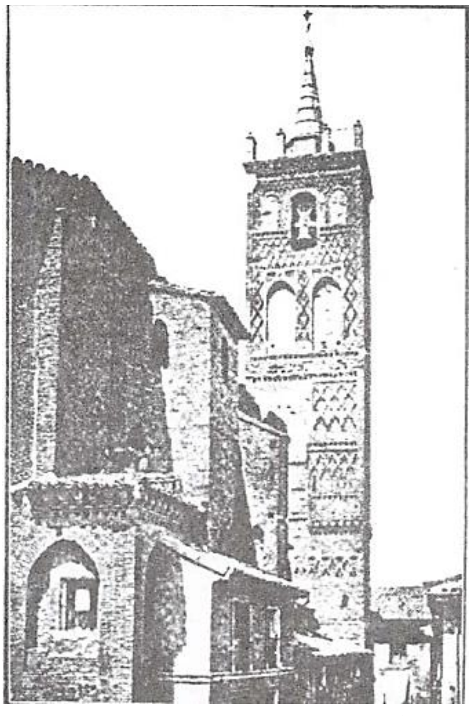
في بعض الأحيان تربيعات من القاشاني البراق الملون، وقد تحلى بالآجر. ونجد في تروويل Teruel أربعة أبراج مبنية في عرض الطريق تجتازها العربات من عقد في أسفل البرج، وفي قلعة أيوب Calatayud أبراجاً مثمنة الشكل[1] وكذلك تعد الحنيات المبنية بالآجر في كنائس المدجنين نماذج جميلة جداً للبناء بالآجر. ويعتبر الحائط الشمالي لأقدم الكتدرائيتين في سرقسطة مثلاً بديعاً لهذا النوع من الزخرفة، وكان الصناع المدجنون يستخدمون لزخرفة الكنائس والدور في كافة أنحاء إسبانيا، ومثال صناعتهم يتجلى في البهو البديع بقصر الانفنتادو Infantado في وادي الحجارة. وكانوا يطلبون كذلك لعمل مظلات المقابر ومعابد اليهود ومثال ذلك ما ترى في طليطلة في المباني المعروفة الآن باسم El-Transito وSanta Maria la Blanca في بالرمو، وقد بني القصر المعروف بالكازار عمال مدجنون للملك بدرو القاسي، بنوه على طراز إسلامي خالص، وكان يستخدم لمقام الملك (وأصبح منذ إعلان الجمهورية متحفاً).

أشغال الخشب والخزفيات والمنسوجات والموسيقى

يتجلى نبوغ الصناع المدجنين في أبلغ صورة في الفنون الفرعية، أي في أشغال الخشب وصناعة الفخار والمنسوجات. إذ لا يوجد في أوروبا كلها مثيل للسقوف الإسبانية المغطاة المسماة Artesonade– إذا استثنينا سقف الكنيسة المعروفة باسم Cápella Palatirra في بالرمو (وهو من صنع المسلمين أيضاً)– ذلك أن أبوابها الداخلية التي صنعوها تعد آية فريدة في الجمال. بل لا تزال المصطلحات الفنية للتجارة في إسبانيا عربية، وهذه الأنواع المختلفة من تربيعات القاشاني (Azulejos) التي تشيع اليوم في إسبانيا والبرتغال إنما هي من مخلفات

(1) Bernard Bevan, The Mudejar Towers of Aragon (illustrated) Apollo IX no 53 may 1929 .

المسلمين كما ينبئ اسمها ، وقد حدث بعد أن استرد المسيحيون البلاد من المسلمين، أن استبدل الناس بالنماذج الهندسية والنقوش القديمة صوراً ورسوماً ملونة من تربيعات القاشاني (شكل رقم ٥). وكان القاشاني يستعمل في أشبيلية في مذابح الكنائس والطربزينات **balustrades** والفوارات (حيث كان الماء ينبعث ببطء على حافة الحوض فيبتل الآجر ويصبح لامعاً دائماً). وكان يستعمل في الحدائق العامة كمقاعد ورفوف للكتب. (يعد إيجاد مكتبة عامة في حديقة عامة ابتكاراً إسبانيا أصلياً)، أما في البرتغال فقد استعمل القاشاني والصور القاشانية بشكل أوسع. حتى أننا لنجد في إيفورا **Evora** كنيسة زينت جميعها من الداخل بالقاشاني الأزرق والأبيض.



(شكل ٥)– البناء بالآجر عند المدجنين

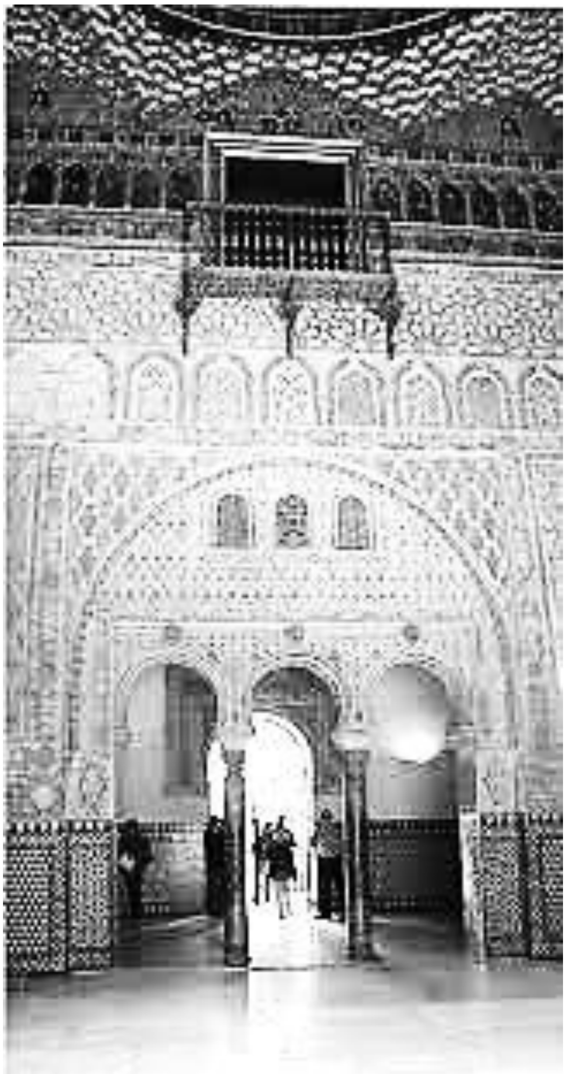
برج سان جيل– سرقسطة

وتتجلى صناعة المدجنين في أسمى مراتبها في الفخار الإسباني العربي ذي البريق المعدني، الذي يعتبره الهواة بعد الخزف الصيني مباشرة في الجمال والقيمة. وأول ما ورد ذكره كان في القرن الحادي عشر (في طليطلة سنة ١٠٦٦ وقرطبة سنة ١٠٦٨)، ويصف لنا الإدريسي صناعته في "قلعة أيوب" قبل سنة ١١٥٤، وقد اشتهر بصناعته في إسبانيا مكانان متباعدان جداً، وهما مالقة ومانيسيس **Manises** في مملكة بلنسية وهي الأشهر، وترجع أقدم القطع الموجودة منه الآن إلى القرن الرابع عشر، وقد وجدت قطع أقدم من هذه بأربعمائة سنة في حفائر مدينة الزهراء، ولهذا الفخار العربي الإسباني بريق معدني متألق كالذهب. يتراوح لونه بين الياقوتي ولون عرق اللؤلؤ والأصفر المخضر، وقد كانت أقدم أشكال الزخرفة بيزنطية، ثم أدخلت عليها الحروف الكوفية المربعة بسرعة، ثم أصبح من المستحسن أخيراً نقش كلمة "العافية" (بالإسبانية **Alafia** أي الرخاء والقدر والبركة). وقد قيل إن هذه الكلمة أدخلها صناع الفخار بدلاً من لفظ الجلالة، حذراً من أن تكسر القطعة واسم الله عليها فينجم عن ذلك موت صانعها، وتوجد كلمة العافية.. بصفة أخص- على قدور العقاقير. وقد ابتكر صناع الفخار في بلنسية أنواعاً أخرى من الزخرفة من نبات بري في إقليمهم يقال له "الغالبة وبالإسبانية **Algalaba**"، واستعملت لهذا الغرض أوراق العنب كذلك، ثم اتخذوا الرنوك للزخرفة في آخر الأمر (شكل رقم ٦)، وهذا الأمر الأخير يثبت أن الفخار الإسباني العربي كان يصنع للباباوات والكرادلة ولأكبر الأسر في إسبانيا والبرتغال وإيطاليا وفرنسا[1]، وقد أشار أحد الكرادلة واسمه تشمينز **Ximénez** إلى هؤلاء الصناع بقوله: "إنهم فقراء إلى ما

---

[1] **C. Van der Put, in Spanish Art, Burlington Mágazine Monograph (1927) and separate studies.** .

لدينا من إيمان، ونحن فقراء إلى ما لديهم من صناعة" .



(شكل ٦)– آجر ملون في إسبانيا

بهو السفراء في القصر

ولم يكن الإقبال على الحرير الإسباني العربي بأقل منه على الفخار الإسباني العربي، فقد كان يحفظ بعناية في الكنائس على الخصوص، حتى أنه عثر في كنيسة كانتر برى على عدة حقائب حريرية صغيرة كانت تحفظ فيها الأختام الرسمية، ترجع إلى المدة بين عامي ١٢٦٤ و١٣٦٦، وهي مصنوعة من الحرير الإسباني القديم ولا مثيل لها في تعقيدها ودقة صنعها، وزخارفها ناطقة لا يمكن الخلط بينها وبين أي زخارف أخرى، ويرجع تاريخ أقدم ما لدينا من القطع الباقية إلى أواخر القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر، ثم ظهرت رسوم جديدة خلال القرن الرابع عشر متداخل بعضها في بعض بمهارة ودقة تفوق ما نراه في القطع السابقة، وقد بقيت هذه الأخيرة إلى ما بعد العصر الإسلامي في إسبانيا، وهي مظهر آخر لفن المدجنين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

واشتهرت قرطبة بصناعة الجلد المعروف بالقرطبي (**Cordovan: Cordowain**)، وعلى هذا فيمكننا اعتبار شركة **Cordowainer** أو اسمها على الأقل جزءاً من تراث الإسلام. وقد صنع مجلدو الكتب المدجنون أشياء آية في دقة الصناعة والجمال من الجلد في السنوات الأخيرة، وكذلك وفق صاغة الذهب المسلمون الإسبانيون إلى الشهرة، وبذل صناع المعادن الأخرى جهداً لا يقل عما بذله صاغة الذهب في صناعة مقابض السيوف الموشاة والنقش عليها، وفي صناعة الحاجيات العادية كمفاتيح الحديد التي كانت تشكل أسنانها أحياناً على أشكال الحروف المتداخلة والكلمات المكتوبة بالكوفية المربعة.

وفي الواقع أننا لا نستطيع أن نفي الفنون الإسلامية الفرعية حقها من التقدير. والأمر على خلاف ذلك في الموسيقى، إذ قد بولغ كثيراً في تقدير تأثير المسلمين فيها، إذ أن التشابه الظاهر بين الموسيقى الشعبية التي تسمع في

جنوب إسبانيا، وتلك التي تسمع في مراكش وبعض البلاد الإسلامية الأخرى ذهب بالكثيرين مذاهب شتى من الخطأ، إذ الحقيقة أن التشابه بينهما ينحصر في كيفية التوقيع لا في أساليب عزف الموسيقى نفسها، وذلك بالرغم من أن هناك علاقة لا تخفي فيما يتعلق بالرقص وقياس الوقت المناسب لحركاته في إسبانيا ومراكش الحديثتين، مما دعا إلى القول بأن بعض النغمات العذبة التي نسمعها في أغاني الموسيقيين بمدينة فاس قد جيء بها من غرناطة، ولا خلاف في أنه كان هناك موسيقيون مسلمون في بلاط ملوك قشتالة وأرغونة في العصر الوسيط إذ أن أسماءهم وصلت إلينا، كما وصلت إلينا أسماء أمثالهم الإنجليز والاسكتلنديين وغيرهم ممن جاء من بقاع أوروبية أخرى، أما في أواخر العصر الوسيط (في عصر قسيس هيتا الكبير مثلاً) فلم يكن المغاربة- كما وصفوا لنا- بأكثر من راقصين لا عازفين على آلات الموسيقى، وإن كان كثير من الآلات قد جلب إلى إسبانيا، ومن ثم إلى أوروبا على يد المسلمين في كثير من الأحيان، فالعود هو **The Jute** والقيثارة هي **guitar** (باليونانية) والرباب هي **rebeck or ribible** وهي آلة محببة إلى شوسر[1]، وبالإسبانية **rabel** والبرتغالية **rabeca**، ولا زال هذا اللفظ الأخير يطلق على القيثارة إلى اليوم في البرتغال.

[1] جفري شوسر، شاعر إنجليزي ولد في لندرة حوالي ١٣٤٠ ميلادية، وهو مؤلف "قصص كانتربري" وهو أحد مؤسسي الأدب الإنجليزي وأحد أعلام المدرسة القديمة في هذا الأدب، وقد توفى حوالي ١٤٠٠م. (المترجم).



(شكل ٧)– طبق أسباني موريسكي عليه كتابة مسيحية ظاهرة

وتوجد في شبه الجزيرة آلات موسيقية أخرى اشتقت أسماؤها من العربية، مثل **Pandero** و**Panderata** الإسبانيتين المشتقتين من كلمة بندير العربية، وتسمى الصنوج التي جول حافته **sonaJas** بالإسبانية (من صنوج بالعربية جمع صنج وبالفارسية صنج) وال **anafil** الإسباني القديم هو المعروف في العربية بالنفير، ويرى الدكتور فارمر أن كلمة **fanfare** وهي اسم آلة موسيقية يشتغل عليها عدة أشخاص (جمع نفير) مشتقة من إحدى صيغ الجمع للنفير وهي أنفار، وتسمى المزامير ذات الحقائب بالإسبانية **gaita** وهي بالعربية (الغيطة[١] **hautboy**) وتعرف في إفريقية الغربية باسم **alligator** وهي أشبه كلمة إنجليزية بالنطق العامي للكلمة العربية، وهناك كذلك الآلة الإسبانية القديمة المعروفة

---

(1) **Rodney Gallop a book of the Basques**.

باسم **albogue** و**albogon** من العربية: البوق (وهي باللاتينية **buccinum**)، وقد ظلت هذه الأخيرة زمناً طويلاً سراً من الأسرار حتى كشف الغطاء عنها بالوصف والتصوير وعرف أنها من الآلات التي يعزف عليها إلى اليوم في البلاد البشكنسية[1]، وأخيراً لاشك في أن كلمتي **Trovbodour** و **Trobar** عربيتا الأصل– كما سيرى في فصل غير هذا– من طرب يطرب أي يغني أو يوقع أنغاماً موسيقية[2].

وبينما كان الموريسكيون يضطهدون وينفون من البلاد تدريجياً خلال القرن السادس عشر، كان الغجر (الذين يقال إنهم نزلوا في أول الأمر ببرشلونة سنة ١٤٤٢) يزحفون في الداخل ويحلون محل الموريسكيين، واستقر بعضهم في الأحياء المهجورة بغرناطة تاركين ما جبلوا عليه من التنقل، ولم تكن لهم صناعات أو حرف ولو أن بعضهم احترف صناعة آنية الصفيح أو البيطرة، وكانوا على أي حال أسوأ خلف للموريسكيين، ولكنهم صاروا على مر الأيام أهل الموسيقى عند الشعب، وجعلوا يعزفون الأدوار التي كانوا يسمعونها في جولاتهم في عنف وحماس أضافوهما من طبعهم إلى هذه الموسيقى، ولازالت العادات التي ورثوها عن المسلمين كطريقة العزف المعروفة عند الموسيقيين باسم **Zambra** (وبالعربية زمر) وسلوك السامعين أثناء العزف، ومقاطعتهم له بصياحهم **Ole! Ole** (والله) لا زالت هذه باقية تدلنا على ما كان يحدث أيام المسلمين. كان عازف القيثارة يبدأ وحده أولاً، موقعاً تمهيداً طويلاً حتى تتهيأ نفوس السامعين وأفراد الفرقة الموسيقية للنغمة تهيأ تاماً، ثم يدخل المطرب أو المطربة بعد ذلك، ويبدأ أو تبدأ بصيحة طويلة آي **Ay** للغرض نفسه ولتجربة

---

[1] لم نجد هذه الكلمة في القاموس المحيط أو في أساس البلاغة (المترجم).

[2] شمال أسبانيا **Pasque**.

الصوت أو تبدأ (كما لا يزال جارياً إلى سنة ١٩٢٢) بنواح جهوري "ليلى.. ليلى **Leli**.. **Leli**" وما هذا إلا أثر باق من العادة الإسلامية، أو ربما كان مناجاة لليل.

ويمكننا أن نفرض فرضاً آخر فنذهب مذهباً بينا ونقول: إن نظرية الموسيقى الأوروبية قد تأثرت بالمؤلفين المسلمين[١] (كغيرها من نواحي العلم الأخرى في العصور الوسطى)، ذلك أن عدة أبحاث يونانية في الموسيقى ترجمت إلى العربية في الفترة الواقعة بين القرنين الثامن والحادي عشر؛ وأضيفت إليها كتب مبتكرة لها أهميتها في هذا الفن، كتبها بالعربية الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، فلما وفد الطلاب من الشمال على قرطبة أخذوا يظهرون على هذه المؤلفات بعد ترجمتها إلى اللاتينية، وإنه لمن غرائب الاتفاق أن تظهر في هذا الأوان (النصف الأول من القرن الثاني عشر) النظرية التي تقول بأن الإشارات الموسيقية لها قيم زمنية مضبوطة، ولها نسب فيما بينها، والتي تحل محل النظرية التي تجعل للغناء المطلق نسباً زمنية[٢].

ويقال إن مخترع هذه الموسيقى المقيسة هو فرانكو الكولوني **Franco of Cologne** ولكن فرانكو هذا يتحدث عن الموسيقى المقيسة كشيء سبق أن عرف، ويظهر أن "الخليل" عرفها قبل ذلك في القرن الثامن، وكذلك الفارابي (القرن العاشر). وقد ترجم ما كتبه هذا الأخير إلى اللاتينية وعرف باسم **Alpharabius** واطلع عليه نفر كبير من موسيقى الشمال، فهذا والتر أودنجتون شيخ الموسيقيين في القرن الثالث عشر يتحدث عن أساطين العرب بحماس، وهذا موسيقى إنجليزي من الذين كتبوا في نظرية الموسيقى في ذلك الزمان،

---

(1) **H. G. Framer, Cues for the Arabian influence un European musical Theory. J. R. A. Jan 1925 p.p. 61- 80**

(2) **Grove's Dictiomy of Music and Musicians 3.d ed. 1927, art, 134**

يتطرف إلى أن يسمى قيم الإشارات الموسيقية الجديدة بأسماء عربية فيذكر،: elmuarifa elmuahym.[(١)].

تعد موسيقى العصور الوسطى، في الوقت الحاضر، موضوعاً حافلاً من الناحية النظرية، وفقيراً جداً من الناحية العلمية، وقد وضع الفصل الذي عنوانه "النواحي الاجتماعية في موسيقى العصور الوسطى" في المجلد التمهيدي لكتاب أكسفورد في تاريخ الموسيقى ١٩٢٩، أسساً جديدة لهذا الموضوع. وعلى رغم هذا كله، فإن الفائدة العملية التي نشأت عن طريقة الموسيقى المقيسة، كانت كبيرة، لأنها جعلت الموسيقى شيئاً يؤلف ويكتب ليقرأه عدد من الأشخاص يغنون معاً، ومن المعقول جداً أن يكون علم هذه الموسيقى لم يخطر ببال الفارابي وغيره من الموسيقيين النظريين في الإسلام. ومن يدري فلعله لم يخطر لهم على خاطر أن يطبق موسيقيو الشمال مبدأ كانوا هم أول من أعلنه. ولا يلبث التغير أن يظهر بعد قليل. فهذا راهب من ريدنج يضع في سنة ١٢٤٠ دوراً موسيقياً اسمه Sumer is icumen in ليغنيه ستة أفراد معاً، فيسبق به زمانه، لأنه يخرج به على الأوضاع التي يجوز أن تكون قد تأثرت بالعرب كثيراً، والتي تعارف عليها الناس في زمانه في أغاني التروبادور وأغنيات Cantigas ألفونسو الحكيم ملك إسبانيا (حوالي ١٢٨٣).

الألفاظ العربية في اللغتين الإسبانية والبرتغالية

ليس في إسبانيا دليل أبلغ من لغتها على ما تدين به للإسلام، ولهذا فلنكن على حذر ولنتجنب المبالغة في هذا الصدد بصفة خاصة، حتى نستطيع أن نقدر مدى الدين الذي تدين به إسبانيا للإسلام، ملتزمين الدقة بقدر

---

(١) Coussemaker, Scriptores de Musica Medü aevi 1339 كسمايكر: كتابات موسيقية من القرون الوسطى جـ١ ص ٣٣٩

الإمكان. كانت هناك لهجة لاتينية آخذة في التكون في الفترة التي حدث فيها الفتح الإسلامي، منحدرة عن لاتينية العصور المتأخرة، التي كانت شائعة في يوم من الأيام على ألسن أهل شبه الجزيرة، والتي رأيناها فيما تقدم متداولة بين المسيحيين يوم كانوا في حكم المسلمين، وبمرور الزمن اتخذتها طوائف من المسلمين أنفسهم لغة للتخاطب، دخلت هذه اللهجة كلمات عربية كثيرة، ولم تؤخذ هذه الكلمات عن العربية مباشرة وإنما كان سبب دخولها أن هذه اللهجات اللاتينية كانت في حالة قلق واضطراب ومرونة في الوقت الذي كانت فيه شعوب تتكلم العربية في شبه الجزيرة.

هذه الكلمات العربية المستعارة، أسماء في الأغلب، ومسميات لأنواع الأفكار والأشياء التي كان لها- بل لا يزال لها في كثير من الحالات- أسماء عربية في اللغة الإسبانية الحديثة نحو:

fonda معناها بالإسبانية نزل وهي بالعربية: فندق

tahona " " مخبر " " : طاحونة

tarifa " " سعر " " : تعريف

وكانت القاعدة، أن تستعار الكلمة الإسبانية إلى العربية مع أداة التعريف المتصلة بها في العربية، ثم يضيفون إليها أداة التعريف الإسبانية، وإليك أمثلة من ذلك:

La alhala معناها بالإسبانية: الجوهرة من العربية الحاجة[1]

el arroz " " الأرز " " الأرز

---

[1] كانت الصيغة المستعملة في القرن السادس عشر: **el- alhaJa**

la acéquia معناها بالإسبانية: الجسر أو الترعة من العربية الساقية " **el anacalo** " "صبي الخباز " النقال: أي الحمال ولسنا في حاجة إلى أن نقول إن القوم كانوا لا يستعيرون الألفاظ من اللغة القديمة التي كانت تستعمل في الكتابة، وإنما كانوا يستعيرونها من العربية الدارجة التي كانت تستعمل للتخاطب في جنوبي إسبانيا، وأما من حيث النطق فإن اللام في أداة التعريف أل **el** كانت تدغم في حالات معينة في أول حرف ساكن في الكلمة التي تليها فتنطق كأنها حرف آخر يماثله كقولك:

an- naqqual, as- saquia, ar- ruzz ... الخ

وفي غير هذه الأحوال كانت أداة التعريف تبقى على حالها في النطق فيقال: **al- haja** و **alqubba**

وقد كان المبشر بدرو **Pedro de Alcala** الذي طبع في سنة ١٥٠٥ كتابين عن اللغة العامية العربية في غرناطة، يكتب "الدار" ويريد بها البيت، وأكزمس **a xems**، ويريد بها الشمس.

ولكن، لا ينبغي أن يفضي بنا هذا الكلام إلى القول بأن كل كلمة أسبانية عربية المظهر ترجع إلى أصل عربي ما دامت تبدأ بأداة التعريف أل **al**، فالكلمات التالية وغيرها كثير تبدأ بأل ولكنها مأخوذة من اللاتينية:

almuerzo ومعناها إكلة

و**alameda** " طريق متسع

alambre " سلك

almendra " لوز

وهناك كلمات أخرى كانت في أصلها لاتينية أو يونانية ثم انتقلت إلى العربية ثم عبرت إلى الإسبانية مثل:

albaricoque أي مشمش

alberchigo وهي إحدى فصائل الخوخ

والحقيقة التي تخلص لنا هي أن الكلمات الإسبانية المستعارة من العربية، تتضمن مسميات لأشياء كثيرة من ألزم الحاجيات للحياة اليومية مثل:

الكلمة الإسبانية	معناها في الإسبانية	أصلها العربي
Zaguan	دهليز يؤدي إلى البيت	أسطوان (يونانية)
Toldo	خيمة– مظله	(ظله) zolla أي (أريكة؟)
Alacena	دولاب	الخزانة
Tarina	ما يضعه الإنسان تحت قدميه إذا جلس	(طريمة؟)
Alfombra	سجادة أو حصيرة	حصيرة من سعف النخل (الخمرة) alkhumra
al- filer	دبوس	الخلال
gaban	معطف	الجبة
andamio	سقالة	الدعائم
adoquin	حجر الرصف	الدكان، المقعد الحجري
alquiler	إيجار	الكرى

alcanzar	يصل، يحصل على	الكنز
aduana	جمرك	الديوان
alcalde	حاكم	القاضي
alboran	مذكرة أو إشعار	البراءة[١]
hasta	حتى	حتى
azotea	سقف مستو	السطحية مصغر السطح
alcoba	غرفة نوم	القبة
anaquel	رف	النقال، الحامل
tabique	تجزئ أو قسمة	طبقة
al- mohada	المخدة	المخدة
bata	جلباب	جلباب خشن (بطانة) batta
albanil	بناء	البناء
almacén	مخزن	المخزن
alquitran	القطران	القطران
averia	خسارة	عوار
bodén	حجر في الطريق	باطن

(١) لعله يريد "البرهان" (المترجم).

toquilla	محل صرف التذاكر	طاقة (يونانية Haizt)
albacea	المنفذ	الوصي
fulano	ما اسمه	فلان

تلك كلمات كثيرة الاستعمال في الحياة اليومية، وفي الوسع أن تطول القائمة أكثر من ذلك، لأن الضواحي هناك والقرى والمزارع.. كل هذه تسمى بأسماء عربية، والريفي يكيل قمحه بما يسمى بالإسبانية Fanega وهو يساوي كيساً ونصف كيس (أصله من العربية فنيقة أي الغرارة)، ويقسمه إلى إثني عشر قسماً يسمى كلاً منها celemines وتساوى كل منها جالوناً (من العربية ثماني والعامية زمني أي ثمانية)، وهو يستعمل مكيالاً آخر Orroba (من العربية الربعة) وهو ربع (الهندردوبت) للأشياء الجافة وأربعة جالونات للسوائل، وكذلك كل الكلمات التي يستعملها في الري عربية، وكذلك أسماء كثير من الزهور والفواكه والخضروات والشجيرات والأشجار، وكذلك كلمة السكر انتقلت إلى الإسبانية فصارت azucar، ومن ثم انتقلت إلى البرتغالية وغيرها من اللغات الأوروبية، وهي مأخوذة من الكلمة العربية سكر والفارسية شكره لا من الكلمة اللاتينية saccharum كما يزعم بعض الناس في إسبانيا وكلتا الكلمتين مشتقتان من السنسكريتية عن طريقين مختلفين.

وكذلك كلمة Jarabe التي يراها السائح كثيراً مكتوبة في الإعلانات في جنوبي إسبانيا، هي بعينها syrup الإنجليزية (وكذلك شربات وrum- shrub مشتقة من العربية "شراب") وكانت هذه الكلمة الأخيرة Jarabe تكتب بالإسبانية حتى القرن السابع عشر xarabe لأن حرف x باللاتينية كان ينطق sh حتى هذا التاريخ أي كما لا يزال ينطق في الكتلانية والبرتغالية ولعلك

تدهش إذا علمت أن القوم في إسبانيا لا يزالون يستعلمون الكلمة العربية **sha' allah** (إنشاء الله)، وهذا يفسر التعبير الإسباني الشائع **ojalá** الذي كان يكتب بالإسبانية **Oxala** ثم تنطق **x** الـ **sh** ش.

أما الكلمات العربية[١] الأخرى التي كانت تستعمل في اللغة الأدبية الإسبانية فقد تلاشت شيئاً فشيئاً بتأثير الصحافة هناك، إذ أن الصحافة الإسبانية، والإسبانية الأمريكية بصفة خاصة، شديدة التأثر بباريس، ونحن نعرف ميل الصحافة اللاتينية المسماة **prensa latina** إلى التخلص من كل كلمة لا تفهم في شتى الدول اللاتينية بسهولة، ولا يستثني من الميل إلى ذلك إلا نفر قليل أشهرهم الكاتب المشهور جوزيه مارتنيه رويز **José Martinez Ruiz** الذي كان يكتب دائماً بالإمضاء المستعار **azorin** ولا يوجد في إسبانيا كلها من هو أكثر حباً لفرنسا منه، ولكنه كان شديد الحب لقدماء الكتاب الإسبان عظيم التأثر ببيئته الأولى فتصرف في اللغة تصرفاً خصباً خارقاً للعادة، ولما كان قد نشأ في بلنسية- كالأستاذ ريبرا- وبلنسية إقليم ملئ بمنشآت العرب في شؤون الري وبالكلمات وأسماء الأماكن العربية، ولما كان شديد الولع كذلك بالأمور التي تخص بلاده، شديد العناية بوصف الأشياء المألوفة وصفاً مسهباً دقيقاً إذ كان يلتذ بأسمائها، فقد جاءت مقالاته الأولى- نتيجة لكل ذلك أشبه شيء باعتراف عظيم بما خلفه العرب لإسبانيا الحديثة.

ولا يزال الإسباني المثقف حقاً، يطرب للألفاظ ذات الأصل الإسباني

---

[١] دوزي: و. و. هـ. الجلمان: قاموس الكلمات الأسبانية والبرتغالية المشتقة من العربية، الطبعة الثانية (لبون ١٨٦٩)، د. ل دي جيلاز:

Glossario etimologico de las Palabras espanoles de oriental (Granada, 1886): R. Academia Espanola. Diccionnario de la lengua espanole 15th ed. (Madrid 1925). K.
Lokotsch, Etymologisches Wőrterbuch oriental- ischen Ursprungs (Heidelberg 1927.)

العربي طرباً لا يقل عن طربه للألفاظ ذات الأصل الإسباني اللاتيني والتي يمكن إرجاعها إلى عصر المستعربين. أما المغنون المتجولون الذين كانوا ينشدون قصيدة السيد والملاحم الإسبانية التي أقدم منها، وقصائد قسيس هيتا الكبير، ونثر ألفونسو الحكيم والدوق جوان مانويل فهذه كلها مأخوذة من صور غير صافية من القشتالية التي أصبحت بعد أن امتزجت فيها اللاتينية المتأخرة والاستعارات العربية ملكاً خاصاً للشعب الإسباني، ولو أن هؤلاء الذين لا يرضون عن أي شيء لا يأتي من باريس يحاولون جهدهم إقحام الكلمات والعبارات الفرنسية محلها، حتى أنه لم يبق في إسبانيا اليوم إنسان تقل سنة عن الأربعين ترضى نفسه أن يشرح لسائح حقيقة جلود الكتب التي لاتزال تعرف باسمها البربري إلى اليوم أي **tafilete**، أو أن يقول له إن الضرائب التي تسمى ضرائب بائعات السمك في كورونا والتي تجبى على أمتعة المسافرين القادمين من أمريكا باسم **almojarifazgo** ترجع في أصلها إلى كلة الشرف العربية وأضيف إليها مقطع لاتيني هو **azgo** (مأخوذ من اللاتينية **aticum**).

كذلك الصحافة البرتغالية، لا يقل تأثيرها – كامل من عوامل هدم وإنكار ما تدين به إسبانيا للإسلام – عن أثر الميل الصحافة اللاتينية العالمية، تسللت إلى هذه اللغة بضع كلمات شرقية[1]، انتقلت عن طريق المستعمرات البرتغالية في الهند، وشرقي إفريقية، والشرق الأقصى لا عن طريق الاحتلال البرتغالي، ومن الغريب أننا نجد أن بعض الألفاظ التي بقيت حية هناك منذ ذلك الوقت إلى اليوم، قد انقرضت في إسبانيا، أو يظهر أنها لم تتأقلم هناك على الإطلاق، وقد وجد كثير من الكلمات الاسبانية التي وردت في القائمة السابقة، في اللغة البرتغالية في صورة واحدة أو عدة صور (مثال ذلك: حتى بالإسبانية **hasta**

---

(1) **S. R. Dalgodo, Glosario Luiso asiatico), 2 vols. (1) Coimbra 1919-1921.**

وبالبرتغالية **ate** والمخزن بالإسبانية **almacen** و بالبرتغالية **armazem** ... الخ)

والكلمات الشائعة البرتغالية الآتية لا تستعمل أصلا في إسبانيا الحديثة:

الكلمة البرتغالية	معناها البرتغالي	أصلها العربي
alcatifa	بساط	القطيفة
alfandega	الجمرك	الفندق
aznkaya	ممر ضيق	الزنقة (بالعامية)
safra, ceifa, aceifa	محصول	أصغر أي نضج
alfaiate	خياط	الخياط
algibeira	جيب	الجبيرة (وقد عادت الكلمة العامية **al – jabira** إلى العربية من البرتغالية
safara	إقليم قفر	صحراء
alfasa	الخس	الخس
arratel	(وزن)	الرطل

ويظهر أن كلة **baroque** كذلك عربية الأصل (من برجا أي أرض غير مستوية) تسللت إلى أوروبا متحولة عن كلمة **barroco** وهي اصطلاح فني يستعمله صائدو اللؤلؤ وتجاره البرتغاليون.

الأسماء العربية للأمكنة في إسبانيا والبرتغال

لم تتأثر أسماء الأماكن بالصحافة، ولذلك يستشعر دارس اللغة العربية لذة طيبة حين يتأمل خريطة إسبانيا والبرتغال، وعلى الرغم من أن طائفة من هذه الأسماء هي صور معربة لأسماء إيبيرية أوفينيقية وأن بعضها الآخر يرجع في أصله

إلى العربية واللاتينية بشكل واضح، فأنها – في مجموعها – تعطينا صورة واضحة تثير الدهشة للأثر الذي خلفه المسلمون في شبه الجزيرة، الجبال والتلال، والروس والجزر، والشواطئ الرملية، والأنهار والبحيرات والينابيع الحارة، والسهول والحقول والغابات والحدائق والأزهار والأشجار شم الكهوف والمناجم والألوان، ومنشآت الإنسان كالمزارع والقرى والمدن والأسواق والمساجد والطرق المرصوفة، والقناطر والقلاع والحصون والمطاحن والأبراج كل هذه أصبحت أعلاماً جغرافية، فلفظة جبل تظهر في: مونت جبلكوز Monte Jablcuz وفي جبلكون Jabalcon وجبلوياس Jadaloyas وجبلكونتو Jabalquiuto وجفليون Jovoleon ورأس وسلسلة جفمبر Javalabre، وهناك كذلك سلسلة جبرالبين Gibralbin وجبراليون Gibraleon وجبر الفارو Gibraltaro (جبل المنارة) وكذلك يقال جبرالتر (جبل طارق) نسبة إلى القائد العربي الذي قاد أول حملة إسلامية موفقة إلى إسبانيا، وتظهر كلة الكديا أي التل في تسعة أو عشرة أماكن تسي الكوديا Alcudia، وتظهر كذلك في كوديا كريمادا cudia Cremda (التل المحترق) في جزيرة منورقة. ونجد al – qur (وهي جمع القرى ، أي التل الصغير) في Alcor و Alcora وفي حين نجد كلة المدوز (من داريدور) قد أصبحت اسماً للمدينة المسماة Almodivar del Rio الموديفار دل ريو والودقار دل كامبو Almodovar del Campo وغيرها واسم المرية مشتق من المرآة almariyya[1]، وقد استعير لفظ المنارة إلى المرتفعات الآتية: Cero de Almenaraسرودي للنارة و almenara Sierra de وميناء Puerto de Almenaraأما الكلمة الإسبانية almena بمعنى شرفات الاستحكامات فلا ترجع في أصلها إلى كلة المتعة العربية ولكن إلى الكلمة اللاتينية minae مع

---

[1] في الأصل أنها من المنارة، وهي من "المرآة" كما نظن وكما هو أقرب للصحة. (المترجم)

إضافة أداة التعريف العربية إليها، في حين نستعمل كلمة **almenar** المشتقة من العربية المنبر في شؤون الري. وكلمة طرف بمعنى رأس استعملت في ترافلجار **Trafalgar**(طرف الغار) وكلمة الجزيرة تظهر لنا في **Algeciras** (الجزيرة الخضراء) والكيرة، وكلمة **Kalla** (بمعنى مرفأ من قلعة) توجد منفصلة في **cala** (ساحل رملي) ومتصلة كما في **Cala Barca** و **Cala Blanca** و **san Vicente** **Cala de** و **Cala santany** و **Putna de la Cala** و **Torre de la Cala** **Honda** و **La Caleta** وتعرف الشواطئ الرملية الواقعة عند مصب الأبرو باسم **los Alfaques** وربما اشتقت هذه من الفك.

ويذكرنا لفظ "الرملة" بمعنى مجرى النهر الرملي باسم **La Rambla** ما وهو اسم الشارع الرئيسي في برشلونة، ولكن الكلمة العربية التي تتصل بأسماء الأنهار في إسبانيا اتصالا كثيراً هي كلمة وادي التي تكتب في الإسبانية **guad** وتنطق في أحيان كثيرة "واذ"، ومثال ذلك: **Guadalquivir** (الوادي الكبير) و **Guadalajara** (وادي الحجارة) **Guadalaviar** (الوادي الأبيض) و **Guadalcazar**(وادي القصر) و) **Guad alcoton** - وادي القطن) و **Guadalmedina**(وادي المدينة) و **Guadarrama** (وادي الرملة) و **Guarroman**(وادي الرمان)، بينما نجد أماكن أخرى قد استبقت اسمها القديم في صورة عربية مثل **Guadiana** (وادي آنس) و **Guadax** (وادي آش) و **Guadalupe**(وادي لب) أي نهر الذئب (من اللاتينية **lupus**). أما في البرتغال فإن كلة وادي العربية قد أصبحت **odi** أو **ode** مثل **odiana** (**Guadiana**) و **Odivellas** و **Ribiera de Odelouca** و **Odeleits**.

وقد احتفظت البحيرات والمستنقعات في البرتغال باللفظ العربي "البحيرة" في بعض الأحيان ومثال ذلك **Albuera** و **Albufera** و **Albuteira** و

Banalbutarو Albuhera ، وترجع أمثال Alberca وAlverca إلى الكلمة العربية البركة بمعنى الخزان أو المستنقع والحوض وأمثال Algibe إلى الكلمة العربية. الجب بمعنى البئر أو الخزان، وأمثال acquia إلى سقيه بمعنى القناة، وكل هذه أعلام جغرافية شائعة في إسبانيا، ولا زالت كلة خندق الفارسية باقية في مثل Laguna de la landa و bandula و Jamdulilaوقد كان في الموضع المسمى بالاسم الأول من هذه الأسماء، هلال الجيش القوطي في الموقعة الفاصلة التي أوقعها به طارق سنة ٧١١م، وهناك اسم شائع معروف العين حارة هو Alhamaمن الحنة alhamma، وقد استعيرت أسماء الغابات والأدغال العربية واستعملت أعلاماً لأماكن مثل Algaba (أي الغابة) و Algaida (أي الفيضة)، وبقيت كلة المرج العربية مائة في Almargem (في لشبونة) والرجن Aimargen (في مالقة) و Almarcha (في لامنشا)، أما الحدائق التي تذكرنا باسمها العربي فهي Generalife (جنة العريف أي حديقة المعماري أو المفتش) و Almunia de Dona Godinaو almunya هي حديقة السوق، واستعير اسم حقول الشعير وهو القصيل alqasil واستعمل في Alcacer do Sol في البرتغال، واستعير اسم زهر الشمس السمي العصفر (وهو نبات طويل ذو أزهار صفراء) واستعمل فيventa de los Alagores، وخلع (زهره الطرفاء) (وهو نبات رقيق دائم الخضرة ذو زهور بيضاء أو وردية) اسمه على Tarte، أما الزنبق فقد أعار اسمه إلى Azambuja و Zambujeiras في البرتغال و Puerta del Acebuche في Zahra، ومن ألفاظ بالألوان العربية ما أصبح علماً جغرافيا مثل Albaida (البيضاء)، و Alhambra (الحمراء) وكانت مقام ملوك بني الأحمر، واشتقت أعلام أخرى من لفظ "المعدن" مثل Almaden، ومن لفظ "القرية" مثل Alcaria de Cumeو Alcaria Ruiva في البرتغال و بضعة أماكن أخرى في إسبانيا يقال لها Alqueria، وأصبحت لفظة "الضيعة" علماً دائماً في شبه

الجزيرة في صورة Aldea، واستعيرت لفظة "مدينة" واستعملت – مفردة أو مضافة – علماً على أماكن عدة مثل Medina و Medina del Campo و Medina de Pomar و Medina de Rioseco و Medinaceli و Medina Sidonia و Laguna de Medina، وحورت لفظة "المسجد" إلى Mesquita وأطلقت على نواح كثيرة، ولا زالت كلة "السوق" العربية جارية على ألسن الريفيين في صيغة Azogue وإن كان الاسم الرسمي للسوق هو el - Mercado ومثال ذاكPort - Azogue ، ولا تزال باقية ملحوظة في مثل سائر معروف[1]، بل أصبح اسم علم نحو Azoguejo (Segovia) وAzuqueca de Henares وZocodover أي سوق الدواب الذي كان يسمى في العصور الوسطى Zoco de las bestias.

وأصبح لفظ "القلعة" علماً على أماكن كثيرة في إسبانيا مثل (de Alcala (Henares, de Guadaira, de Chisbert، وكذلك أطلق على أماكن أخرى غير محلي بأل كما في Calatayud (قلعة أيوب) وCalatanzor (قلعة الناصر) وCalatrava (قلعة رباح) وCalatorao، ووردت لفظة القلعة مصغرة (قليعة) كما في مثل Alcolea، وحدث مثل هذا في لفظة "القصر" (ربما كان أصلها من اللاتينية Castrum) فنجد اسمها ملحوظاً في كل الأماكن الإسبانية المسماة Alcazar ومصغرها (القصير) ملحوظ في Alcocer، ونجد لفظة القصبة ماثلة في مثل Alcazaba الإسبانية، ولفظة Alcaçovas البرتغالية وأطلقت لفظة "القنطرة" (بالإغريقية) على بضعة أماكن في إسبانيا يقال لها Alcántara إلى اليوم إذ كان المسلمون قد وجدوا فيها قناطر رومانية، وأصبحت لفظة

---

[1] في السوق، من يتكلم السوء يسمع السوء، والمعنى الشائع في الأسبانية للفظ Azogue هو الزئبق (بالعربية: الراؤوق والزوقة) En el azogue, Qui en mal d ce mal oue

"الطليعة" (بمعنى المرقب) اسماً لمكان في إسبانيا يعرف باسم **Atalaya**، وأطلق الاسم على أماكن مختلفة منها: **Atalayas de Alcalá** واستعملت من غير أل في مثل **Talayero** و **Talayuela** و**Talayeulas** وربما كانت الطرق المرصوفة أثراً باقياً من أيام الرومان ووجدها العرب على حالها، ولكنهم سموه "الرصيف" وأصبح هذا اللفظ علماً على مثل **Arrecife** و**Arrizafa** و**Ruzafa**[1]، وأصبحت لفظة "الربض" بمعنى الضاحية أصلاً لمثل **Arrabel**، ولفظة "الرابطة" (بمعنى المنسك) وهو المكان الذي يجد فيه الإنسان جندياً مرابطاً، إذ أن مكان المرابط كان دائماً محصناً، فكان المنسك منزلاً ضخماً ترابط عنده حامية يقظة نشطة، ولا زال اللفظ باقياً في مثل **Arrabida** و**Rabida** و**Rabita** و**Rabeda**، كذلك كانت الضواحي تعرف باسم البرا **Abarra** والبلد ولا زالت الأخيرة باقية في مثل **Albalát** و**Albalate** و**Albolote**، وفي بعض الأحيان تسمى الأبراج المقامة خارج الأسوار الأبراج البرانية **Torres Albarranas** (من البراني)، كذلك نجد مكاناً اسمه **Albarracin** مما يدل على أنه كان مقاماً لقبيلة بني رزين البربرية، أما الأسماء التي تبدأ ببنا أو بني فكثيرة الشيوع في بلنسية وجزائر البلير على الخصوص مثل **Benadalid** و**Benarrabá** و**Benalgabon** و**Benaguacil** و**Benajarafe** و**Benameji** و**Benaoján** و**Benaudalla** و**Benimamet** و**Binacéd** و**Bénisalem** و**Biniadris** و**Binicalaf** و**Binimaymut** و**Binisafua** و**Binixerns** وغيرها كثير.

مدرسة طليطلة:

هذه البقية التي بقيت لنا من أسماء الأماكن والألفاظ العربية المألوفة تدلنا على المدى الذي وصل إليه تأثير اللغة العربية– في أزهر عصورها– في اللغة

---

[1] يغلب على الظن أن أصل هذه الأعلام هو "الرصافة" لا "الرصيف" (المترجم)

الإسبانية، وقد استغرق تأثير الإسلام كل مرافق الحياة في إسبانيا في القرن العاشر، فلما سقطت طليطلة انتشر هذا التأثير حتى شمل بقية أوروبا، ذلك أن هذه الأخيرة كانت قد أصبحت شيئاً فشيئاً مركز الثقافة الإسلامية في القرن الحادي عشر بعد أن خرب البربر قرطبة في أوائل هذا القرن، وبقي لها هذا المقام بعد الغزو المسيحي سنة ١٠٨٥م فكان بلاط ألفونس السادس– المسيحي اسماً– مصطبغاً بالثقافة الإسلامية كما كان بلاط فردريك الثاني في بلرمو بعد ذلك بقرنين.. بل إن ألفونس السادس هذا أعلن نفسه "إمبراطور العقيدتين" وأصبحت طليطلة محجة يفد إليها طلاب العلم من كل أنحاء أوروبا حتى من انجلترا واسكتلندا، ومن الإنجليز الذين زاروها "روبرت الإنجليزي" و"Robertus Angelicos" أول من ترجم القرآن، و"ميخائيل سكوت" و"دانيل مورلي" و"إدلارد البائي" وقد أوردنا في جزء آخر من هذه السلسلة[١] طرفاً من مغامراتهم وأعمالهم، وحيلهم التي كانوا يصطنعونها ليحصلوا على ترجمات لاتينية لمؤلفات أرسطو وإقليدس وغيرها من الكتب التي لم يكن من الميسور قراءتها في غير العربية، فلا حاجة بنا إلى إعادة ذكر هذه المغامرات الآن.

إن أعظم ما خلفه المسلمون في إسبانيا للفكر الأوروبي هو أعمال فلاسفتهم (كما أشرنا إلى ذلك في فصل آخر) إذ على الرغم من أن الأوربيين قد أخذوا الإلهيات الإسلامية في أضيق صورها وأشدها تعصباً، فقد أطلقوا العنان للتأمل الفلسفي، وعلى الرغم من أن حكام البربر– مرابطين كانوا أو موحدين– كانوا يميلون للتطرف في الإيمان، فإنهم سمحوا للفلاسفة بالتأمل بل شجعوهم على ذلك في شيء من التحفظ بحيث أصبح الفلاسفة أحراراً لا يعوقهم عائق عن نشر تعاليمهم، ما دامت هذه التعاليم لا تشيع في عامة الناس.

---

[١] تراث بني إسرائيل ص ٢٠٤ وما يليها. والأسماء هي على الترتيب Michael Scott, Daniel Morely. Adelard of Bafh

لم ينبغ أعلام مفكري إسبانيا الإسلامية في عصر خلافة قرطبة الزاهر، بل في عصور الفوضى السياسية التي أعقبت ذلك العصر، وقد اهتدى هؤلاء الأعلام إلى الفلسفة اليونانية وأعمال أرسطو على الخصوص، ومن الواضح أنه لم يكن لهم علم بالمؤرخين والكتاب المسرحيين، بينما استطاعوا أن يقدموا أرسطو للغرب قبل انتعاش الدراسات الإغريقية بعدة قرون، ونحن نعلم أن انتعاش هذه الدراسات الإغريقية قد سبق عصر الأحياء مباشرة، وكان من أسباب حركة الإصلاح، ولا خلاف في أنهم لم يعرفوا المؤلفات الإغريقية في لغتها الأصلية بل لا يظهر كذلك أنهم ترجموا عنها مباشرة، بل كانوا يترجمون عادة عن نسخ سريانية وسيطة، فكان الطلب الإنجليزي أو الاسكتلندي، الذي يرغب في أن يظفر من العلم بأرسطو بنصيب أوفر مما يستطيع أن يظفر به من النصوص اللاتينية الضعيفة التي بين يديه، يستطيع أن يشد رحاله إلى طليطلة، وهناك يتعلم كيف يقرأ المؤلفين اليونان بالعربية. هذا، وقد بدأ انتقال العلوم الإغريقية إلى الغرب في بغداد، وحمله وسطاء من اليهود والمسلمين، ومن ثم حمله وسطاء اليهود كذلك إلى الطلاب المتجولين في أوروبا المسيحية.

التأثيرات العربية على الأدب الإسباني الأول:

ذكرنا المظاهر الإدارية والاقتصادية والفنية للحضارة العربية في إسبانيا، ودرسنا في فصل آخر تأثير هذه الحضارة في أوروبا، وبقي أن نقول شيئاً عن تأثير الفكر الإسلامي على أدب إسبانيا.

كان الشعر الإسباني في عصر البطولة (١٠٥٠- ١٢٥٠م). خاضعاً لمؤثرات فرنسية أو تيوتونية أكثر منها عربية، فنجد قصيدة "السيد" وهي القصيدة الوطنية في قشتالة، تشبه كل الشبه القصائد القديمة التي كان يتغنى فيها بأعمال الفرسان (المسماة **Chansons de geste**)، ولو أن بطل هذه

القصيدة يكن بطل أساطير مثل رولاند أي مات قبل أن تنشد أناشيده بمئات السنين، بل يكاد يكون معاصراً لأول شاعر متجول تغنى بذكره، وترجع هذه القصيدة إلى سنة ١١٤٠ تقريباً، وتوفي راي دياز دي بفار الملقب بالسيد سنة ١٠٩٩، ولقبه عربي من غير شك، فأصله "سيد" (بالدراجة سيد) ولعل أقوى البراهين على امتزاج اللغات الذي شاع في ذلك العصر هو مناداة أتباع السيد له بقولهم "ياميمو سيد" ولو كان الأتباع عرباً لقالوا: "يا سيدي"[١].

وكان أهم المؤثرات الخارجية في الفترة الثانية (من ١٢٥٠ إلى ١٤٠٠م)، عربياً، إذ أن رحاب العلم الشرقي والرواية الشرقية أبيحت للإسبان ولأوروبا كلها بعد سقوط طليطلة سنة ١٠٨٥م، حين أصبحت هذه الأخيرة بمثابة مدرسة للترجمة عن اللغات الشرقية، ففي سنة ١١٢٠ استطاع "بطرس ألفونس" اليهودي الذي تنصر على يد ألفونسو السابع أن ينقل إلى الإسبانية خرافات هندية على صورة مجموعة أقاصيص تعرف "بالتعاليم الكنسية" **Disciplina Clericalis**. ويرجع تاريخ الترجمة الإسبانية للقصص الهندية المعروفة باسم "كتاب كليلة ودمنة" التي ترجمت إلى العربية رأساً، إلى سنة ١٢٥١[٢]، وكانت هذه أقدم محاولة قصصية في اللغة الإسبانية، وقد ترجمت "قصة الحكماء السبعة" (السندباد أو السندبار) عن العربية حوالي ١٢٥٣ للصبي "دون فادريك" بعنوان **Libros de los engannos esayamientos de las mujeres** (أي كتاب حيل النساء وخداعهن)[٣]. ثم كثرت مجموعات الحكم والقصص الأخلاقية في إسبانيا ابتداء من النصف الثاني للقرن الثالث عشر،

---

(١) انظر التعليق بآخر هذا الفصل.

(2) **E. Y. Alemani (Madrid) 1912 and A. G. Soladine Madrid 1917.**

(٣) **Ed. D. Comparetti, Researches respecting the book of Sindibad (London, 1882): A. Bonilla v San Martin (Madrid 1904)** بحوث في كتاب السندباد.

ومن هذه المجموعات نسخة مفقودة للأسطورة البوذية المسماة "برلاء وجوزافات **Barlaam and Gosaphat** وكتاب الأمثال: **Libro de enxemplos por: A. B. C.** الذي جمعه كليمنت سانكز دي فركيال[١] والذي يطلق عليه الاسم الغريب **Libro de los gatos** أي كتاب القطط، وربما كان سبب هذه التسمية الغريبة خطأ في قراءة **Libro de los qétos** (**quentos**) أي كتاب القصص، وقد ورد ذكر هذه الأمثل منقولة عن العربية في كتاب "الحكايات" الذي ألفه الراهب الإنجليزي أودو أوف شريتون[٢] **Ado of Cheriton** وتتردد أقاصيص هذه المجموعة دائماً في الأدب الإسباني حتى عصر المؤلفين المسرحيين في القرن السابع عشر، بل إن أعظم القطع المسرحية الإسبانية المسماة **La vida es sueno** (إنما الحياة حلم) هي قصة "كرستوفر سلاي[٣]" في "ترويض الشريرة" وقصة "صحوة النائم" في ألف ليلة، وكل هذه ترجع في أصلها إلى برلام.

---

(1) **Ed. A. Morel Fatio in Romania 1888**

R. Menendez Pidal, Primera Cronica General, P. P. 261- 275 (Madrid 1906), A. G. Salaldine Alfonso. Xel Sabio, Antologia I PP. 152- 172 (Madrid 1921.)

(2) **Ed. S. E. Northup. in Modern Philology (1908)**.

(٣) استعار شكسبير في مطلع مسرحيته المسماة "ترويض الشريرة" **Taming of the Shrew** الأسطورة العربية المسماة صحوة النائم، التي يزعم القصاص فيها أن الخليفة أراد أن يسخر من حمال، فأمر غلمانه فحملوه إلى القصر وهو نائم، فلما صحا ألقى نفسه في القصر محاطاً بالخدم والحشم ومتمتعاً بكل ما يصبو إليه خياله... ولم يصارحه الخليفة بالحقيقة بل انتظر حتى نام فأمر به فحمل وألقي في الطريق، وقد جعل شكسبير مكان الحمال، عاملاً صفاحاً اسمه كرستوفر سلاي، سكر حتى فقد الوعي، فمر به أحد النبلاء فأمر به فحمل إلى داره ووضعه في غرفة فاخرة وأحطه بالخدم، فلما صحا الرجل ووجد نفسه على هذه الحال تملكه الذهول ولم يدر من أمر نفسه شيئاً ثم أجرى شكسبير حوادث روايته الحقيقة "ترويض الشريرة" أمام الرجل المسكين (المترجم)

ألفونس الحكيم[١]:

وكان أكبر دعاة الثقافة الإسلامية في إسبانيا المسيحية هو ألفونس الخامس الملقب بالحكيم (El- Sabio) ملك قشتالة وليون من سنة ١٢٥٢ إلى سنة ١٢٨٤، إذ تم تأليف عدد كبير من الكتب الكبيرة في رعايته أو بالحرى تحت إشرافه المباشر.

وقد جمع أكثر هذه الكتب من المصادر العربية التي سهل له دركها مساعدون من اليهود[٢] وتعد كتاباته النثرية، ونثره الساذج نصف الشرقي من طرائف الدراسات الوسيطة الإسبانية، وهي تضم مجموعة من القوانين Las siete partidas وهي كنز زاخر من المعلومات الطريفة عن الحياة والعادات الإسبانية الشائعة في ذلك الزمان، والسجل العام Cronica general، الذي يتناول الحديث في ثلاثين فصلاً من فصوله (٤٦٦ إلى ٤٩٤) النبي مُحَمَّد[٣] ﷺ، وكذلك التاريخ العام الكبير Grandee General Estoria المطول، وهو يطبع الآن للمرة الأولى[٤]، وتتضمن دراسات ألفونس الحكيم في الفلك الأزياج الألفنسية الذائعة الصيت، وهي مجموعة ملاحظات أخذت في طليطلة وكثر

---

[١] ملك قشتالة من ١٢٥٢– ١٢٨٤م وقد اشتهر بإقباله على العلم ومناصرته للحركات الأدبية التي اشتدت في أيامه، فبينما كان التروبادور يغنون باللغة الفرنسية في أواخر القرن الثالث عشر كان ألفونس هذا يجتهد في إقرار اللغة القشتالية والكتابة بها، فشجع المترجمين على أن يترجموا من العربية إلى القشتالية لا إلى الإسبانية، فترجم الإنجيل في حكمه إليها، وإليه يرجع الفضل في غلبة اللهجة القشتالية على اللهجات التي كانت تجري على الألسنة أيامه والتي كانت كلها– كما نعرف مشتقة من اللاتينية الدارجة إذ أن القشتالبة أصبحت اليوم الأسبانية الحديث، وكان ألفونس نفسه شاعراً وموسيقياً (المترجم).

[2].The Legaey of Israel pp 222-5

[3]Menendez Pidal, Primera Cronica general pp 261- 75 (Madrid 1906) and A. G. Solalinde, Alfonso X el Sabio: Antologia l pp 152- 172 (Madrid 1921) .

[4]Madrid, Centro de Estudios Historicos vol I 1930.

استعمالها في أوروبا كلها بضعة قرون، وألف كذلك رسالة اسمها **Lapidario** وهي مقالة عن فضائل الأحجار الكريمة، "وكتاب الألعاب" **Libro de les juegos** وفيها النرد، واللعبة المسماة **Back gammon** (وهي لعبة تشبه النرد، يلعبها شخصان على لوح من الخشب، ومعها نرد ومع كل منهما خمسة عشر رجلاً أو قطعة، وكانت تسمى إلى القرن السابع عشر بالجداول **Tables**) وأنواع مختلفة من الشطرنج، تلعب على رفع في أشكال وحجوم مختلفة.

وللشطرنج مقام عظيم بين مخلفات الإسلام، ولهذا يستحق منا عناية أكثر من مجرد الذكر، يرجع الشطرنج الأوروبي الحديث في أصله إلى لعبة هندية قديمة، نقلها الفرس إلى المسلمين ومن ثم استعارتها أوروبا المسيحية[(١)]، ولذلك تسمى اللعبة في معظم اللغات الأوروبية بأسماء مشتقة من كلمة شاه الفارسية (شاه وباللاتينية الوسيطة **scaci** أي رجال الشطرنج)، أما اللفظة الإسبانية **Ajedrez** (كانت قبل ذلك **axedrez acedrex**) واللفظة البرتغالية **Xadrez** فمشتقان من اللفظة العربية "الشطرنج" وهذه بدورها من الفارسية، وترجع في أول أمرها إلى أصل سنسكريتي، وكذلك يرجع كثير من الاصطلاحات المستعملة في الشطرنج إلى أصل فارسي كقولهم **check Mate** أي "الشاه مات"، وليس من الضروري أن يكون معنى هذه العبارة أن الملك مات فعلاً بل أحرج أو هزم[(٢)]، ولفظة "الطابية" (بالإنجليزية **rook**) هي **roque** بالإسبانية و**rukh** بالفارسية وهو الرخ الرهيب الذي لقيه السندباد البحري، وقد اكتشف

---

(١) **H. J. R. Murray, A. History of Chess (Oxford) 1913.** تاريخ الشطرنج. هـ. ي. ر. موري.

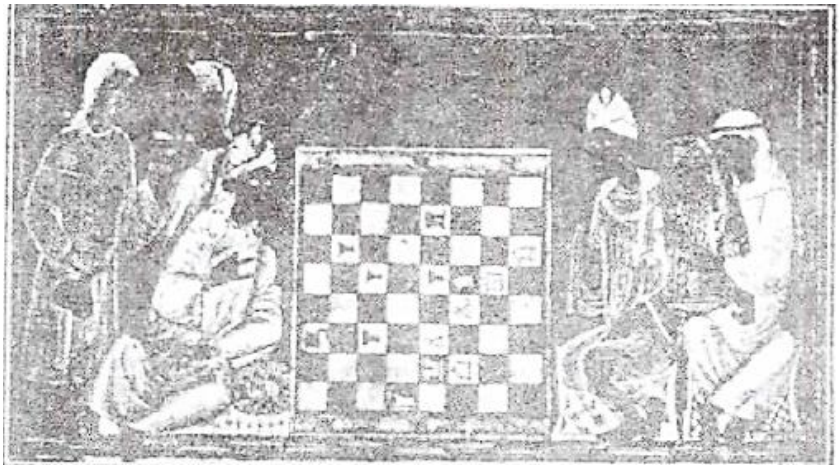
(٢) الإيقاف **check** (وبالإسبانية **xaque**) هو أسلوب مشروع لمعارضة الملوك، فإذا قام معارضو الحاكم بـ **check- mate** كان في ذلك. هواناً شديداً عليه، لأن ذلك بمثابة الهزيمة أو القتل.

عن كتاب "الألعاب" لأنفولس الحكيم جـ ٢ ب.

أن هذه الكلمة كان يستعملها المسلمون في إسبانيا بمعنى "عربة Chariot" وربما فسر لنا هذا الاستعمال ما يمتاز به الرخ في الشطرنج الحديث من استقامة وعنف الحركة، وقد اشتهر منذ القرن التاسع عشر جهاز من أجهزة الشطرنج بأن الرخ فيه على هيئة عربة فيها رجل، بينا لا زالت عربة النصر التي تستعمل في بعض الحفلات الدينية في بلنسيه تسمى roca، وكذلك القطعة المسماة "القسيس" التي تعرف في إسبانيا باسم el Alfil (أي الفيل) ومثل ذلك لفظة fou الفرنسية حينما تستعمل في الشطرنج، وهي محرفة تحريفاً شديداً، ولا علاقة لها بأي حال بحركات أو سلطة منصب من مناصب الكنيسة.

وفي إسبانيا ذكر الشطرنج للمرة الأولى في أوروبا، فنجد وصيتين لفردين من أسرة نبلاء برشلونة يرجع عهدهما إلى ما بين سنتي ١٠٠٨ (١٠١٠)، ١٠١٧م يوهب فيهما بيادق الشطرنج إلى أشخاص معينين، ونجد في كتابات ألفونس الحكيم وصف اللعبة يرد لأول مرة في لغة أوروبية، ولا نزاع في أن كتابه مأخوذ من مصادر عربية إذ أن الصور المصغرة الواردة فيه تمثل اللاعبين في ملابس شرقية، يصاحبهم موسيقيون شرقيون، ويرى الموسيقيون يلعبون دوراً بأنفسهم من حين لحين، فنجدهم ممسكين بآلاتهم في أيديهم اليسرى مستعدين للعزف بها إذا طلب إليهم ذلك، وقد وجد أن وصف اللعبة الذي أورده ألفونس الحكيم لا يتفق تماماً مع الطريقة الإسلامية، ولكن "المسائل" التي يعرضها إسلامية، إذ أن "المسألة الشطرنجية" إن هي في حقيقتها إلا لون من النشاط الفكري يحمل الطابع المميز لتراث الإسلام في أوروبا. وعدد "القطع" عند ألفونس بالحكيم هو نفس عددها عندنا، وليس فيها "وزير" بل نجد مكانها القطعة التي يسميها شوسر "الفرو" (البيدق) والتي يسميها ألفونس "الألفرزا" (من الفرزان أي الوزير وليس من الفرس)، ويستطيع "الفرز" أن يخطو خطوة

واحدة من زاوية لزاوية ولكنه يقفز في حركته الأولى إلى المربع الثالث في خط مستقيم أو بانحراف من زاوية لزاوية، وهو أصل الملكة الحالية وتطور قواته إلى هذا النحو يرجع فضله إلى اللاعبين الإسبانيين: **Lucena ١٤٩٧** وری لوبيز **Ruy Lupez ١٥٦١**.



(شكل ٨)– مسألة شطرنجية

من مخطوط ألفرنسو الحكيم (بالأسكوريال) من القرن الثالث

ويجد الهواة في زماننا الحالي متاعاً طيباً في ألعاب ألفونس الخامس التي كان يلعبها على عدد من المربعات أكبر من عددها الحالي، ويطربون كذلك على الخصوص، حين يظهرون على مقترحات يعرضها بعض أساتذة اللعبة لتحسينها مثل السيد كابابلانكا (كتقليل فرص الحركة مثلاً)، ومن هؤلاء الأساتذة من يقترح لوحة من مائة مربع بدلاً من ٦٤، ومنهم من يقترح ما يشبه أن يكون شطرنجاً مضاعفاً، يلعب على لوحة من ستة عشر مربعاً في كل طرف، واثني عشر في الجانبين، ومن الغريب أننا لا نجد اسم ألفونس الحكيم بين أسماء الذين ناقشوا هذه المشروعات، مع أننا نعلم أنه كان يعرف لعبة تلعب على لوحة

مكونة من مائة مربع، فيها قطعتان إضافيتان يسميهما "القضاة" في كل جانب، وفيها كذلك بيدقان إضافيان في كل جانب. وكان يجد لذة قوية في لعبة تسمى "الشطرنج الكبير" **Grande acedrek** . تلعب على لوحة من أربعة وأربعين ومائة مربع وتتكون من اثنتي عشرة قطعة واثنى عشر بيدقاً، ويلي الملك فيها فيل، ويلي الفيل على الجانبين أفعوان وزرافة وخرتيت وأسد وطابية، و يتحرك الملك إلى أي مربع مجاور كما هي الحال في الشطرنج الحديث، وعلى الرغم من أن "التبييت" لم يكن قد اخترع وقت ذاك فإنه– أي الملك– كان يستطيع أن يقفز إلى المربع الثالث في الحركة الأولى، وكان الفيل (**gryphon** بالإسبانية **aanca**و بالعربية **anqa** العنقاء) يتحرك مربعاً واحداً بانحراف من زاوية لزاوية ثم يتحرك في أي عدد من المربعات في خط مستقيم، أما الزرافة فكانت حركتها مربعاً واحداً بانحراف من زاوية لزاوية، ثم أربعة مربعات في خط مستقيم، وللخرتيتين حركة معقدة، وكانا يعتبران أقوى قطعتين على الرقعة بعد الفيل، إذ كانا يبدآن بدأ فارس ثم يستمران استمرار قسيس، بشرط أن لا يأكلا أية قطعة أخرى حتى يستكملا حركتهما. ويستطيع الأسد أن يقفز إلى المربع الرابع في كل اتجاه، في حين تتحرك الطابية حركتها العادية، أي في خط مستقيم في كل الاتجاهات، ويتقدم البيدق خطوة إلى الأمام في كل لعبة كما يفعل في اللعبة العادية، ولا حق له في الانتقال مربعين في الحركة الأولى ولكنه كان يستطيع عوضاً عن ذلك أن يبدأ في الصف الرابع بدلاً من الثاني، فإذا أدرك المربع الثاني عشر من صفه وارتقى أصبح في مكانة وقوة القطعة التي بدأ من صفها.

ولألفونس الحكيم صلة أخرى بتراث الإسلام في إسبانيا. إذ تنسب إليه مجموعة من أكبر مجموعات شعر الوسيط. وهي المجموعة التي تسمى **Gantigas de Santa Maria** (أغاني القديسة مارية) وهي باقية إلى الآن مع إشارات

موسيقية في مخطوطين في الإسكرريال و مخطوط في مدريد، ولغة هذه الأشعار ليست قشتالية، وإنما جليقية، ذلك أن اللهجة الجليقية التي كانت شائعة في شمال البرتغال، كانت قد أصبحت لغة البلاط في قشتالة وأرغن و البرتغال في القرن الثالث عشر، ولبثت على ذلك ريثما تهذبت- الإسبانية القشتالية، أصبحت صالحة لأن تنظم فيها معاني الأغاني الرفيعة، وقد ذهب الأستاذ ريبرا إلى أن الموسيقى أندلسية إسلامية في الأصل، وهذا رأي لا يميل كثيرون من مؤرخي الموسيقى إلى التسليم به، إذ لا شك في أن الأشخاص الذين يظهرون في الصور المصغرة بل بعض العازفين أنفسهم، من أصل إسلامي، ثم إن الصياغة الشعرية إسلامية إسبانية، قوامها- في الغالب- مقطوعات من نوع الموشح والزجل الذي كان ابن قزمان أول من اخترعه والذي يتناوله الكلام في فصل آخر. وقد ذهب كثير من الناس إلى أن مبعث هذه القصائد مسيحي خالص، وأنه من الخطأ على ذلك أن يتشكك قوم فيذهبون إلى أنها صناعة إسلامية. ولكن الحقيقة أن صيغ الموشح والزجل التي تطورت إلى أن أصبحت هذا النوع من الشعر القشتالي المسمى **Villancieo** الذي كان شائع الاستعمال في كل أغراض الشعر المسيحي بما في ذلك أغاني عيد الميلاد، وموضوعه- أي موضوع لموشح والزجل- تطور منطقي لتشبيب التروبادور بسيدة الإقطاعية و تساميهم بها. وأغاني التروبادور نفسها (كما سترى بالبرهان القاطع في الفصل الثالث) تتصل بأوثق الأسباب بالتسامي العربي والشعر العربي الذي كتب في إسبانيا موضوعاً وصيغة وأسلوباً.

دون جوان مانويل وقسيس هيتا الكبير:

عقبت فترة الترجمة والتصنيف عن الأصول العربية- التي تتمثل في مدرسة ألفونس الحكيم- فترة زاهرة من الإنتاج المبتكر. تتجلى في شعر الأنفانت دون

جوان مانويل (١٢٨٢– ١٣٤٩؟)، وشعر قسيس هيتا الكبير (توفي قبل ١٣٥١) وقد تعلم كلاهما من القصة الشرقية كيف يزجي الدروس الأخلاقية عن سبيل الأسطورة. بل تعلما كذلك كيف يصوغن الأسطورة في صورة مناسبة. ومثال ذلك ما نجده في قصيدة الدون جوان مانويل المسماة **Conde Lucanor**[١]، إذ يسأل الشريف وزيره باترونيو النصح في بعض مشاكل الحياة والحكومة، فيجيب باترونيو عن كل سؤال بقصة توضح الجواب، وقد أمكن في كثير من الحالات تتبع الأقاصيص إلى أصل شرقي. بل عثر في بعض الأحيان على عبارات بالعربية الدارجة التي كانت شائعة يوم ذاك مكتوبة بحروف إسبانية بنطقها العربي، وتسود تلك الأقاصيص مسحة أخلاقية قوية. إذ الظاهر أن مؤلفها– وهو ابن عم لألفونس الحكيم– كان يشعر أنه يؤدي واجباً عاماً بكتابة هذه القصص. أما جون روير الملقب "بقسيس هيتا الكبير" فقد كان رجلاً من عامة الشعب لا يشعر بأنه مكلف بواجب عام، ولا يجد من نفسه رغبة في خدمة مجتمع، ولا يسيرد في عمله الديني وازع حقيقي، ولكنه شاعر كبير، بل يعد من كبار الشعراء في اللغة الإسبانية، وكتابه المسمى "كتاب **libro de buen amor**" (الحب الصادق ضد الحب الأرضي **loco amar**: يريد البشري عكس الإلهي) وهو ترجمة حياة كتبها بنفسه تسودها لهجة السخرية، يقص فيها غرامياته بصراحة مرة. وليست فيها أية محاولة للرمز أو رغبة في ضرب الأمثلة، وهذه الغراميات التي يروى القسيس خبرها غراميات بشرية ولو أنه يتغنى من حين لحين بذكر العذراء بأشعار يشوبها الإخلاص الشديد. وقد أخفق القسيس في محاولاته، ولكنه أحسن تصوير بعض السيدات اللاتي أورد ذكرهن مثل دونه اندرينا **Dona Endrina** فجاء وصفهن ملئ بالحيوية والجمال والسحر، وكذلك الوسيطة التي

---

(1) **Ed. H. Knust (Liepzig, 1900) and F. J. Broadway**) وكذلك **Madrid 1920** (**Canton Sanchez Translations (London 1924).**

تسعى بينه و بين حبيباته، بل إن هذه الأخيرة– واسمها تروتا كنفنتس Trotaconventos أصبحت شخصية ذائعة الصيت بين أشخاص الخيال (وهي الأصل الذي رسمت على غراره شخصيتا La Celestina ومربية جولييت)

كان القسيس يعيش بين طبقات المجتمع الدنيا وكان قسيساً للخلعاء والماجنين ومن إليهم من الطبقات المحقرة كالموسيقيين والراقصات المغربيات، وقد نقل لنا كثيراً من الأحاديث التي كانت تجري بينه وبين من يتصل بهم، وأثبتها كما سمعها بلغة عربية دارجة (كتبها بحروف أفرنجية)، ويسود مؤلفاته– على العموم– جو شرقي خالص، أي أنه هيكل يتصل به عدد كبير من الخرافات والأساطير، وعبارته تفيض بالألفاظ المستعارة من العربية، وقد عني القسيس كذلك بالموضوعات المنقولة عن أصل فرنسي أو لاتيني وسيط، واقتدر على استعمال كل الأوزان الشعرية التي كانت في متناول يده بأستاذية ظاهرة، حتى الزجل، وكان يقدر في نفسه أن الموسيقيين سيتغنون يوماً ما بشيء من أشعاره في الطرقات، وقد صدق حدسه وحدث ذلك فعلاً بعد وفاته بنصف قرن، ودليل هذا ما تعرف من أن نساخاً شارد الذهن كان ينسخ كتاباً في صومعته وهو مصغ إلى شاعر متجول في الطريق، فخلط وجرت يده بتدوين بضع ملاحظات على ما كان المغني يقوله، فكان مما كتبه أن المغني أراد– وهو منهمك في أقاصيصه وأنغامه– أن يستوقف انتباه سامعيه فقال: الآن بدأ من كتاب القسيس(١).

وكان يعاصر الانفانت دون چون مانويل وقسيس هيتا الكبير، مؤلف أقدم كتب الفروسية الإسبانية: المسمى "تار الفارس سيفار Historia del

(1) **R. M. Sendez pedal, poesia Juglaresca y Juglares Madrid 1924) pp 270. و 462-467**.

cavallero[١] ور بما يكون هذا الكتاب قد كتب بين سنتي **١٢٩٩**، **١٣٣٥**، وقد قيل إنه أخذ عن أصل كلداني (أي عربي) كما قيل في كل كتب الفروسية، والكتاب يدور حول قصة من قصص ألف ليلة، أما التفاصيل فتخلط فيها أجزاء من "الأسطورة الذهبية" و "الأسطورة الارترية" والخرافة الشرقية، وكلمة سيفار فسها عربية (من سفر أي رحلة أو من سفارة) فيكون معنى **Caballer Cifar** "الفارس المتجول" واسم زوجته جريما **Grima** (كريمة وهو اسم شائع في نساء المسلمين) ولوحظت ذلك لمحات شرقية أخرى[٢].

كتابة الإسبانية بحروف عربية:

وكان يعاصر "القسيس الكبير" كاتب آخر، هو مؤلف "قصيدة يوسف" وهي قصيدة مؤلفها مجهول، مبنية على قصة يوسف، وتمتاز بأنها مكتوبة بحروف عربية على الرغم من أن كلماتها إسبانية (لهجة أرغونية) وشعرها فرنسي، والقصيدة مأخوذة عن القرآن والمصادر العربية الأخرى، أو هي مثال لما يعرف في إسبانيا والبرتغال باسم "الأدب الجميادي" **Literatura aljamiada** أي الأدب الأعجمي، لأن معنى **Ajama** (يريد عجمة) التكلم بعربية ضعيفة ومنها أعجمي أي أجنبي وأعجمية لغة أجنبية. وكان يستعملها في أول الأمر الإسبانيون الذين كانوا يتكلمون العربية ويكتبون بها الإسبانية، ثم استعملها بعد ذلك الموريسكييون الذين كانوا يستعملون الحروف العربية للكلمات الإسبانية، وأمثال هذه المخطوطات كثيرة جداً، وقد وجدت– منذ زمن قصير– مجموعة تحت الأرض في منزل قديم في "الموناسيد دي لاسيرا" **Almonacid de la Sierra** في

---

[1] **Ed. H. Michelant. Bibl. Des litt. Nereins en Sluttgart CXII (Tubingen 1872) and C. P. Vagner (Juniv. Of Mechigan 1929).**

[2] **A. Gonzalez Palencia, Historia de la Literatura Arábigo Espanola (Madrid 1928) p.p. 316. 317.**

أرغن. مخبأة في مكان أمين، ويغلب على الظن أنها كانت قد أخفيت كذلك عن أعين رجال ديوان التحقيق، وهي الآن في مكتبة "جونتابارا أمبليا كيون دى استوديوس" في مدريدYunta para ampliacion de Estudios ، وهذه المجموعة تحوي وثائق قانونية مهمة، وأشعاراً في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم كتبت على صورة "موشحات" في القرن الرابع عشر، وفيها كذلك صلوات وأساطير وقصص وخرافات كتبت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وتجد فيها كذلك مخطوطاً مليئاً بالنصائح، وكان أمثال هذا الخطوط شائعة في ذلك الزمان، وهذا المخطوط عبارة عن رسالة ريفية من مفتي وهران(١)، ينصح فيها الموريسكيين الذين كانوا يضطهدون في القرن الذي تلي سقوط غرناطة، ويبين لهم كيف يسايرون المنتصرين الذين كانوا يعتبرون كل ظاهرة إسلامية– حتى الاغتسال– لوناً من الزندقة بل جريمة كبرى، واستعمال الحروف العربية– حتى بعد سقوط غرناطة– يدل على شدة تعلق المسلمين الإسبان المغلوبين بكتابة دينهم حتى إذا تحدثوا بلغة لاتينية، وكان كثيرون من هؤلاء منحدرين عن أصل أسباني، وطريقة كتابة الأصوات الإسبانية بالحروف العربية لا تخلو من متعة، وهي على جانب كبير من الأهمية لأنها تدلنا على الطريقة التي كان مسلمو إسبانيا ينطقون بها اللغتين الإسبانية والعربية (ومثال ذلك كتابة بدرو دى ألكالا Pedro de Alcalaالذي كان يكتب العربية الدارجة التي كانت مستعملة في غرناطة حوالي ١٥٠٠ بحروف لاتينية) بل إن تأثير النطق العربي لازال ملموساً إلى الآن.

ولا حاجة بنا الآن إلى أن نصف مأساة طرد العرب من إسبانيا، بل يكفي أن نذكر هنا أن طردهم منها تم نهائياً سنة ١٦١٤ ومن هذا يتضح أن اللغة العربية كانت لا تزال مستعملة أيام سرفانتيز، ولذلك لم يكن معاصروه ليدهشوا أو

(1) **Pedro Longas, Vida religiosa de los Moriscos (Madrid 1915) pp 305- 307 and Journal Asiatique tome 2010 p. p 1- 17 (Janu- Mar 1927.)**

ليقطعوا باستحالة ما ذكره من أن "قصة الدون كيشوت" منقولة عن كتاب لمؤلف عربي اسمه سيدي حامد بن انجيلي، وأنها كانت مكتوبة في الأصل بالعربية، ولعل سرفانتيز قد قال ذلك اتباعاً لما كان شائعاً في أيامه من أن قصص الفروسية كلها مأخوذة عن كتب عربية أو كلدانية.

ج. ب ترند

السيد القمبياطور(•):

رأيت أن تراث العرب لإسبانيا ظل زماناً ليس بالقصير مثار الجدل بين المؤرخين، ورأيت أن الطائفة الحديثة من مؤرخي الإسبان تنزع إلى إنكار كل ما خلفه العرب، بل تميل إلى إهماله إن لم يكن إلى الزراية به، ورأيت أن الأستاذ ترند لا يرى بأساً في هذا المذهب، وأنه يعتبره "موقفاً باعثاً على الأسف وإن كانت له أسبابه التي لا يخلو كثير منها من وجهة"، ونحب أن يعلم القارئ أن جمهرة المؤرخين في مصر لا ترى هذا الرأي، بل تعتقد أنه سطحي لا يقوم على دراسات شاملة وافية، ومن هؤلاء المؤرخين الأستاذ الجليل جاستون فييت مدير دار الآثار العربية في القاهرة الذي يرى أن مقال الأستاذ ترند ناقص سطحي كثير العيوب، وليس من شأننا أن نبدي رأينا فيما ننقل من رأى وإنما من شأننا أن نوضح هذا الذي ننقل حتى يفهمه القارئ على وجهه الصحيح، ولهذا اخترنا أن نلحق بالمقال هذا التعليق الموجز على موضوع السيد، إذ أن قصة السيد وما ترتب عليها من ثمار أدبية، تعتبر من أهم ما خلفه العرب للإسبان– إذا اعتبرنا مذهب الأستاذ رند– لأن الأستاذ الجليل يفيض القول في التراث الأدبي واللغوي، ويورد من الأمثلة الشيء الكثير، وهذا الموضوع– أي موضوع

(•) انظر الصفحة الأولى من هذا الفصل.

السيد– حجة قوية تؤيد مذهب الأستاذ الفاضل هو مورد غزير أصاب منه الإسبان مادة طيبة لأدبهم، وسنرى فيما سنوجز من سيرة حياته وأعماله، واختلاف المؤرخين في شأنه. وإنكار الإسبان لاتصاله بالعرب ومؤازرته لهم، ما يدلك– من ناحية أخرى– على أن الأستاذ الجليل لم يكن موفقاً كل التوفيق حين حصر تراث العرب في إسبانيا في طائفة من الألفاظ وعدد من الأساطير، و بعض أساليب العمارة والزخرفة ولعبة الشطرنج.

***

السيد فارس أسباني ذائع الصيت، متوارد في أكثر الآداب العالمية، واسمه الحقيقي دياز دى بفار **Diaz de Bivar** ، وشخصيته أقرب إلى أن تكون خرافية مختلف المؤرخون في حقيقتها، بل إن بعضهم كالأب اليسوعي ماسديو ينكر وجودها أصلاً، ولعل أصدق ما قيل عن هذه الشخصية هو ما أورده سرفانتيز على لسان القسيس في "الدون كيشوت" حيث قال: "لا نزاع في أن رجلاً يسمى "السيد" قد وجد حقاً، ولكننا نشك في صحة ما نسب إليه من أعمال".

وترجع بطولة السيد و بعد صيته إلى اقتران اسمه بالصراع بين العرب والإسبان، وما ينسب إليه من أعماق البطولة التي أظهره في خصومة المسلمين. وقد ولد في بيفار كما يظهر من اسمه. وعرفه العرب بالسيد ولقبوه بالقمبياطور (أي البطل بالقشتلانية) **El Campeador** من أسرة كريمة سنة ١٠٤٠ ميلادية.

وكان أول ذيوع صيته في الحرب بين سانكو ملك قشتالة. وسانكو ملك نافار إذ استطاع أن يقتل أكبر فرسان العدو في المباراة، فأطلق عليه لذلك لقب القمبياطور، وظل السيد يحارب المسيحيين مدة طويلة حتى ساقه الحظ إلى خدمة ألفونس ملك ليون، فعهد إليه بجباية الجزية التي كان يؤديها إليه المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية، فما أدرك إشبيلية ألفي الحرب مشتعلة خارج أسوارها بين

المعتمد وعبد الله أمير غرناطة، فظاهر السيد المعتمد حتى إذا انهزم عبد الله عاد السيد إلى ليون محملاً بالغنائم التي فاز بها، وفي سنة ١٠٧٤ تزوج من شمانه المشهورة **Ximena** التي سيقترن اسمها باسمه، والتي ستبدي من مظاهر البطولة ما سوف يخلد اسمها إلى جانب اسم زوجها، ولكن السيد لم يكد يصل برجس حتى اتهمه أحد إخوان ألفونس واسمه جارسيا أورودنيز بالسرقة فغضب عليه الملك ونفاه من قشتالة سنة ١٠٨١.

هنالك انقلب السيد محارباً مغامراً يلتمس الكسب عن أي سبيل، يحارب في صفوف المسلمين اليوم ثم يحارب في صفوف النصارى غداً، فوضع نفسه وفرسانه بادئ الأمر في خدمة صاحب برشلونة، حتى إذا سنحت له فرصة للكسب خانه وانضم لأعدائه المسلمين وحارب جنباً إلى جنب مع المقتدر صاحب سرقطسة. واستمر على ذلك الحال ثماني سنوات، حتى لقد قاد جيشاً من سبعة آلاف مسلم وحارب بهم أمير بلنسية، ثم انقلب مرة أخرى وظاهر النصارى وتوجه لحرب يوسف بن تاشفين وحاصر بلنسية حتى سقطت في يده بعد حصار دام تسعة شهور في ١٥ يونيه سنة ١٠٩٤، وكان يرجي من السيد أن يكون في أخلاقه من النبل ما هو جدير بفرسان العصور الوسطى. وما هو خليق بفارس له شهرته، ولكنه على عكس ذلك، ما كاد أهل بلنسية يسلمون له حتى نكل بهم تنكيلاً بالغاً فأحرق القاضي بن جحاف حياً، وذبح الآلاف من أهل المدينة المسلمين، وفرق الغنائم في أصحابه: ولم يغفر الموحدون له هذا العمل فما زالوا به حتى أوقعوا به في سيونكا فهزموه هزيمة منكرة انتهت بموته في يوليه سنة ١٠٩٩، ولكن زوجه شمينه ظلت تدافع عن بلنسية ثلاثة أعوام أخرى حتى سنة ١١٠٢ ثم اضطرت لتسليمها للمسلمين، ورحلت عنها حاملة معها عظام زوجها لتحرقها في كنيسة سان بدرو في كاردينا قرب برجس (وإلى رحلة شمينه يشير

المستر ترند في الفصل الأول من هذا الكتاب).

والسيد شخصية ذائعة الصيت في الآداب العالمية، فهي مدار الحديث في أروع قصائد الأدب الإسباني المسماة (قصيدة السيد poema dek Cid" التي نظمت في القرن الثاني عشر الميلادي وهي أقدم شعر إسباني عرف إلى اليوم، بل إن بعض رواة الأساطير المسلمين أوردوا هذا الشخص في كتاباتهم، فصوروه مرة يسفر لسلطان فارس ويتوارد ذكره في الأدب الفرنسي فنراه في عدة روايات أشهرها رواية كورنيل المعروفة المأخوذة من رواية مؤلف أسباني هو Cuillen de Castro المسماة Las Mocedades del Cid.

مراجع:

1. Cronica General- Alphonso X

2. Cronica Partleular del Cid

نشرها للمرة الأولى **Juan de Velorada** سنة ١٥١٢

3. Recherches sur l'Histoire politlque et littéraire de l' Espagne pendant le moyen age

المجلد الثاني (ليدن ١٨٤٩)

4. Poem of the Cid

ترجمها من الإسبانية إلى الإنجليزية: **A. M. Huntington**

5. The Cid Campeador- H. Butker Clarke (1897)

6. Der Cid im spanischen Drama 1910

الحروب الصليبية

ابرنست باركر E. BARKER
أستاذ علم السياسة بجامعة كمبردج
ترجمة : علي أحمد عيسى

كثيراً ما فكر الناس فيما يمكن أن يسمى بالحوادث البعيدة الأثر في مصير الإنسانية. و بين هذه الحوادث التي لم يكن هناك مفر من وقوعها ذلك الصراع بين الشرق والغرب. وقد بدأ هيرودوت تاريخه متسائلاً عن هذا النضال. وأولئك هم شعراؤنا ما زالوا يتحدثون اليوم عما يشعر به الشرق من ازدراء صامت وعميق لجلبة الجيوش الغربية المحاربة وجعجعتها، ويذكرون ذلك الخلاف الذي لا تهدأ ثائرته، والذي يفصل بين الشرق والغرب حتى أبد الآبدين. وتلاك حروب تروادة والحروب الفارسية القديمة، ومعارك كراسوس وهرقل في سورية والحروب الصليبية والفتوحات العثمانية كلها تضرب على نغمة واحدة وتوحي بالفكرة القائلة بوجود تكرار منظم للحوادث (وقولنا الصراع بين الشرق والغرب لم يكن إلا تبسيطاً جغرافياً لسلسلة معقدة من الوقائع التاريخية). والتاريخ سجل لأشياء أجل أثراً من تنازع الأمم على بقاع من الأرض. على أن ذلك إنما يزداد وضوحاً واتساعاً حين نطرح ظاهر النضال بين الشرق والغرب وننظر إلى جوهره الذي كان يتلون من عصر إلى عصر مضطرماً بين الديانات والشعوب والمدنيات المتنافسة. أجل إن الساحل الشرقي لبحر الروم من القسطنطينية إلى الإسكندرية كان لعدة أسباب جغرافية متنوعة منطقة لكثير من المشاكل ينبؤنا بها التاريخ.

فإنه في هذه المنطقة سواء عن طريق البحر الأسود أو البحر الأحمر أو من

بيروت عبر الصحراء كانت أوربا تتصل بآسيا وما فيها من منتجات وأسرار. كما أن هذه المنطقة سواء في مصر أو في جزيرة كريت أو في بيت المقدس أو في أثينا كانت مهد المدنيات والديانات والفلسفات. وكان لا بد من وقوع كثير من التصادم في منطقة كهذه المنطقة. وكان بعض هذا التصادم اقتصادياً و بعضه دينياً و بعضه سياسياً و بعضه نزاعاً بين أجناس مختلفة بل لقد كان في بعض الأحيان خليطاً من كل ذلك. ولا يحسن فهمنا لهذا التصادم إلا إذا درسنا كل ضرب من ضروبه على حدة وتحت الظروف التي مهدت له. ومن أكبر ضروب هذا التصادم وأجلها أثراً ذلك الذي وقع بين كنيسة المسيحية الغربية وحضارتها وشعوبها من جهة، و بين العقيدة الإسلامية وحضارتها وشعوبها من جهة أخرى.

بدأ هذا النضال بهزيمة هرقل- الذي يمكننا أن نسميه أول المحاربين الصليبيين- على يد قوات عمر في واقعة اليرموك عام ٦٣٦. ومن ذا يستطيع أن ينبئ بموعد انتهاء هذا النضال الذي كان في وقت من الأوقات دينياً قبل كل شيء، ثم غلب عليه العنصر السياسي وقتاً آخر. وكان نزاعاً بين شعوب مختلفة وخاصة بين الرومان والسلاف من ناحية، وبين العرب والترك من ناحية أخرى، لكنه ظل دائماً نزاعاً بين طرفين تتقابل فيه حضارتان وجهاً لوجه، وإحدى مظاهره الحروب الصليبية التي بدأت عام ست وتسعين وألف، وانتهت عام واحد وتسعين ومائتين وألف. وذلك إذا اعتبرنا ختامها ينتهى بسقوط آخر معقل مسيحي في الأراضي السورية. أما إذا آثرنا ألا نغض الطرف عن الآثار والنتائج التي خلفتها بواعث الحروب الصليبية فإن في وسعنا أن نقول: إن هذه الحروب قد استمرت إلى عهد السياحات البحرية البرتغالية و إلى عهد استكشافات كولمب.

وللحروب الصليبية وجهان: فهي من حيث الباعث الأصلي عليها (ذلك

الباعث الذي اعترضته منذ البداية بواعث أخرى) تعد حركة روحية اتخذت شكل نظام روحي أيضاً. كانت حروباً مقدسة لم تكن في نظر رجال الدين عادلة فحسب بل إنها استحقت منهم أن يباركوها، وكانت خليقة أن يقف الناس عليها حياتهم. هي شيء مسيحي يربط الأمم المسيحية جميعاً برابطة العداوة لعدو عقيدتها اللدود. أما من حيث النتائج فقد كانت الحروب الصليبية الثمن الذي دفعته المسيحية أملاً في تخليص الأراضي المقدسة من ربقة المسلمين أو هي بروز الغرب المسيحي وتقدمه في الشرق الإسلامي. فإن من أكبر مظاهرها تأسيس دولة مسيحية في المملكة اللاتينية في بيت المقدس. وكانت تقوم على الساحل الشرقي لبحر الروم مطلة شرقاً على الموصل و بغداد، وجنوباً على القاهرة ومصر. فتخليص الأراضي المقدسة كان الغرض العام الذي دارت حوله الحروب. وأما الثاني وهو تكوين الولايات فله خطره الخاص في ذاته. ففي مملكة بيت المقدس اللاتينية أصبح للحروب الصليبية لونها الخاص ونتائجها الخاصة التي هي نشأة الجمعيات العسكرية وتأسيس أهل البندقية وجنوه للمراكز التجارية في موانئ سورية، ونمو العلاقات التجارية ببقية أجزاء آسيا والاتصال بها لأعمال التبشير. وهنا في المملكة اللاتينية ببيت المقدس كان العراك مستمراً والاتصال دائماً بين المسيحية والإسلام. وهو عراك يشبه ذلك الذي حدث في إسبانيا لولا أن حدوثه في بيت المقدس كان قد استرعى انتباه أوربا جمعاء بدرجة لم تبلغها إسبانيا. ونحن حين نمعن النظر في المملكة اللاتينية ببيت المقدس يتجلى لنا بوضوح– تجلى الجبال البعيدة التي تبدو خلف المناظر التي تقع عليها أبصارنا– البيئة والظروف العامة التي قامت فيها الحروب الصليبية. وقوام هذه البيئة وتلك الظروف هو الموقع الجغرافي لحوض بحر الروم والأدوار التاريخية التي مرت به في القرون التي سبقت الحروب الصليبية، وكان فيها أخذ ورد بين المسيحية والإسلام في هذا الحوض.

ومن الوجهة الجغرافية يمكننا القول بأن بحر الروم ينشطر قسمين: بحر الروم الغربي الذي يحده شرقاً إيطاليا وصقلية ومضيق عرضه مائة ميل بين رأس سور يللو جنوب غربي صقلية ورأس بون شمال شرقي تونس. و بحر الروم الشرقي الذي يتجه من الشواطئ الشرقية لصقلية (التي كانت من وقت لآخر في التاريخ ميداناً القتال أو ملتقى للبحرين) إلى سواحل آسيا الصغرى وسورية، وهما نصفان لبحر واحد أحدهما شرقي والآخر غربي. صارا في العصور اليونانية والرومانية موطناً لحضارتين. ففي الغرب كانت الحضارة اللاتينية وعلى أساسها نشأت الكنيسة الرومانية والإمبراطورية الرومانية الغربية المقدسة عندما تم النصر للمسيحية. أما الجزء الشرقي فقد كان موطناً للحضارة اليونانية وفيه نشأت الكنيسة اليونانية والإمبراطورية البيزنطية. وفي هذا الجزء الشرقي من بحر الروم قام الإسلام في القرن السابع. ولم يكد ينتشر من معقله في مكة بسرعة التيار الكهربائي حتى غمر سورية كالبرق واجتاز شمالي إفريقيا كله. ثم تخطى بوعز جبل طارق إلى حيث جبال البرانس. وكان الإسلام في أوائل العصور الوسطى قد أفلح في تثبيت قدمه في جزئي بحر الروم وذلك على السواحل الجنوبية والغربية للجزء الغربي والسواحل الجنوبية والشرقية للجزء الشرقي وفي كلا هذين الجزءين من حوض بحر الروم احتدم النضال بين المسيحية والإسلام. ولئن كانت هذه المعارك سابقة على الحروب الصليبية فإنها كانت على كل حال من نوعها وطبيعتها. على أن الحروب الصليبية نفسها حين بدأت في نهاية القرن الحادي عشر امتازت بأن المسيحية اللاتينية في الغرب أخذت تنتقل إلى الشرق الذي كانت منعزلة عنه إلى ذلك الوقت. وهنا احتكت هذه المسيحية اللاتينية من جهة بالكنيسة اليونانية والإمبراطورية الشرقية وكانت حليفتها اسمياً. كما احتكت من جهة أخرى بمسلمي الشرق وقد ناصبتهم العداء. وربما كان أهم عناصر الحروب الصليبية وأظهرها نفعاً هذه الظاهرة البسيطة التي تنطوي على تدخل الغرب في الشرق

ومع ذلك فإن هذه الظاهرة البسيطة معقدة في الوقت نفسه، لأن الشرق الذي توغل الغرب فيه كان في ذاته معقداً أشد التعقيد. فلم يكن على المسيحية اللاتينية أن تقتصر على تسوية علاقاتها مع المسيحية اليونانية في بيزنطة، بل إنها وجدت نفسها أمام مسلمين كانوا كذلك منقسمين على أنفسهم. فالسنيون الأتراك الذين استتب لهم الأمر في آسيا الغربية من شمالي البحر الأسود إلى جنوبي البحر الأحمر كان يواجههم في أراضي سورية المعادية الشيعيون الفاطميون في مصر، وكان على الصليبيين أن يكتشفوا هذا الخلاف– الذي لم يكن من السهل عليهم أن يعرفوه– بين السنيين والشيعيين كما كان عليهم أن يحاولوا أن ينتفعوا به إلى أكبر حد يستطيعونه[١]

أما من الوجهة التاريخية فيمكن النظر إلى اجتياز المسيحية اللاتينية ما وراء البحار لمحاربة الإسلام كخاتمة للعداء الطويل بين المسلم والمسيحي في الجزء الغربي من بحر الروم. وهذا عنصر له خطره في الظروف التاريخية التي تحيط بالحروب الصليبية. وفي نهاية القرن السابع كان العرب قد أفلحوا في إخضاع البربر بشمالي إفريقيا. وفي المدة التي تقع بين عامي ٧١١، ٧١٨ تمكن العرب

[١] كانت الحالة عام ١٠٩٦ بعد الميلاد تشبه من بعض الوجوه الحالة عام ٢٠١ ق.م. فقد واجه الرومان حينما بدأوا نشاطهم في الشرق ثلاث قوى: مملكة مقدونيا التي كانت تحكم بلاد اليونان وشمال بحر إيجة حتى البسفور ثم السلوقيين **Seleucids** في آسيا الصغرى وأخيراً أسرة البطالة في مصر. ومن جهة أخرى فقد كانت هناك وجوه اختلاف هامة بين الحالتين فقد كان الرومان مقبلين وهم على استعداد للتعلم يملؤهم الإعجاب بكل شيء في الثقافة اليونانية. أما المسيحية اللاتينية فقد كان لها في نهاية القرن الحادي عشر ثقافتها العالية الخاصة بها، وكان ميسوراً لأهلها وهم بمواطنهم في إسبانيا وصقلية أن يحصلوا على أقصى ما يحتاجون إليه من علوم المسلمين. وفوق ذلك فإن الرومان كانوا مقبلين على عالم جديد مغاير لعالمهم. أما فرنجة القرن الحادي عشر فقد وجدوا في بيزنطة شيئاً وإن كان قد سار في طريق مختلف في تطوره، فقد كان يمت بصلة إلى تقاليدهم الخاصة وسنرى في نهاية الأمر أنهم ربما كانوا تعلموا من البيزنطيين أكثر مما تعلموا من المسلمين في سورية ومصر.

والبربر من فتح إسبانيا حتى بلغوا جبال البرانس. وفي غضون القرن التاسع بين عامي ٨٢٧، ٨٧٨ (حين سقوط سراقسطه) كان الأغالبة في قيروان بشمالي إفريقيا قد فتحوا صقلية وامتدت مناوشتهم كذلك إلى جنوبي إيطاليا حتى مقاطعتي كامبانيا وأبروزي بالإغارة على هذه المنطقة بين حين وآخر وبتأسيس إمارات فيها تقوم على القرصنة والاغتصاب. وقد أغار مسلمو إسبانيا على مقاطعة بروفانس في جنوبي فرنسا وشمالي إيطاليا وسويسرا أيضاً. وكان قرصانهم يغيرون بين حين وآخر على جزيرتي قورسيقا وسردينيا. ولم تبلغ حضارة المسلمين درجة تذكر إلا في إسبانيا وصقلية؛ بل لقد ازدهرت في هذين الإقليمين ازدهاراً عظيماً، ومنهما انتقل تأثير الحضارة الإسلامية إلى فرنسا وإيطاليا. فقد نفذت فلسفة قرطبة وحكمة معلمها الكبير ابن رشد إلى جامعة باريس وتجملت بالرمو ببيوت عربية الطراز وارتفع شأنها بالجغرافيين والشعراء منهم تحت حكم ملوكها النورمانديين وخلفهم فردريك الثاني؛ بل إن أهمية الثقافة التي نقلتها إلى الغرب العناصر الإسلامية المؤقتة (في صقلية وإسبانيا) كانت تعادل على أقل تقدير أهمية تأثير الشرق على الغرب في زمن الحروب الصليبية[١]

ومهما تكن تلك المزايا التي استفادها الغرب من الشرق فإن الغرب لم يكن ليسمح لمن يعتنقون ديناً غير المسيحية أن يحتلوا أرضاً مسيحية. وقد شهد القرن الحادي عشر تدهوراً تدريجياً في قوة المسلمين في بحر الروم الغربي أمام تقدم المسيحيين. ففي إسبانيا بعد وفاة المنصور العظيم عام اثنين وألف بدأت قوات الشمال الصغيرة في ليون وقشتالة وأراجوان ونافار فترة انتصار وتوسع فسقطت

---

[١] من كلام الأستاذ ببكر في **Combridge Mediaeval History** المجلد الثاني ص ٣٩٠.

طليطلة أمام قوات الفونسو السادس أمير قشتالة عام ١٠٨٥[1] كما استولت ولاية أراجوان على سراقسطه عام ١١١٨ أما جنوبي إيطاليا الذي أنهكته المنازعات بين الولاة البيزنطيين والمغيرين من العرب فقد سقط في أيدي النورمانديين خلال النصف الأول من القرن الحادي عشر وفتح هؤلاء النورمانديون صقلية أيضاً بين عامي ١٠٦٠، ١٠٩٠، وقد حرض البابا بنيدكت الثامن أهل بيزا على احتلال سردينيا عام ١٠١٦ وبنهوض الجنوبين والبندقيين لم يعد قرصان المسلمين شبحاً للرعب في بحر الروم الغربي. ولم يكن في قبضة العرب في ختام القرن الحادي عشر سوى جنوبي إسبانيا وشمالي إفريقيا. وفي خلال القرن الثاني عشر استطاع النورمانديون في صقلية أن يهاجموا العرب في معاقلهم الأفريقية ذاتها ومن ذلك الحين آلت إلى الغرب سيادته على أراضيه وهو أعظم قوة وأصلب عوداً.

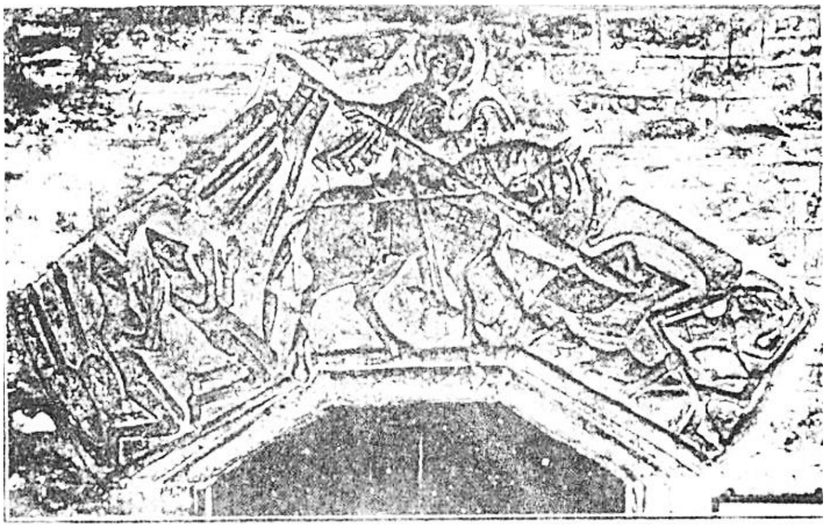
تلك كانت حالة الغرب حينما دعا الداعي إلى الحروب الصليبية وقد كانت الدعوة من جانبين ولكنها كانت لقضية واحدة. فإن ضغط الأتراك السلاجقة– هؤلاء الذين بدأوا جنوداً مرتزقة ثم صاروا في الواقع مسيطرين على خلفاء بغداد– أدى في سورية من ناحية إلى استيلائهم على بيت المقدس من خلفاء الفاطميين المتسامحين (١٠٧٠) وأدى في آسيا الصغرى من ناحية أخرى إلى انهزام البيزنطيين هزيمة فادحة في منازجرد (١٠٧١).

كانت حاجة بيت المقدس ومتاعب بيزنطة تدعو كلاً منهما إلى أن يهيب بالغرب فقامت الحروب الصليبية الأولى (١٠٩٦– ١٠٩٩) جواباً على هذا النداء المزدوج الذي تعاونت على تلبيته العادات الدينية والتقدم الاجتماعي في

---

[1] وقد أوقفت تقدمه في غزوة المرابطين لبلاد الأندلس غزوة جديدة عام ١٠٨٦، ولكن ثبت في النهاية أن هذه العقبة لم تدم طويلاً.

غربي أوربا. ذلك أن الحج للتكفير عن الذنوب هو في الواقع عادة قديمة في الغرب. ولما كانت أورشليم أقدس الأماكن وأنأي المزارات الدينية بعداً عن أوربا، ولهذا السبب كان في الحج إليها غفران مضاعف فقد كانت منذ القدم مقصد أمثال هؤلاء الحجاج الذين يرومون التكفير عن سيئاتهم. وإذ رأي الأوربيون هذا المقصد محفوفاً بالخطر فقد عقدوا العزم على إنقاذه وحمايته. ومن ثم كانت الحروب الصليبية بمثابة حج كبير يحميه السلاح، وكان الغرض منه إفساح الطريق وتحرير المكان المقدس ليتمكن الناس من الحج إليه في المستقبل.



(شكل٩)- الحروب الصليبية كحرب دينية

وكان الفرسان الحجاج هم الذين أسسوا المملكة اللاتينية في بيت المقدس. ومنهم كذلك من توافدوا بعد ذلك كل عام لشد أزر هذه المملكة والعمل على بقائها. وكان التطور الاجتماعي الذي حدث في النظام الإقطاعي بتأثير الكنيسة سبباً آخر أدى إلى قيام الحروب الصليبية. ولقد لفت نظر البابوات والمجالس الكنسية منذ أوائل القرن الحادي عشر هذا الحماس الحربي الذي أبدته الهيئة

الاجتماعية الحربية إذ ذاك لخوض غمار حرب داخلية فحاولوا أول الأمر أن يكبحوا جماح هذا الشعور بشرائع: السلام **Pax** وسلام الله **Treuga Dei** ثم فكروا بعد ذلك في توجيهه إلى أعمال حربية "عادلة" و"مقدسة" إما بتدشين أسلحة الفارس في حفلة قبوله في هيئة الفرسان ومنحه البركة ليدافع عن العدالة ويعمل على محاربة الظلم (وكان ذلك من الكنيسة مساعداً على خلق نوع جديد من الفروسية)، و إما بتحويل الحروب الفردية من قتل المسيحيين بعضهم البعض إلى حرب مقدسة ضد الكفرة كما صنع البابا أربان الثاني **Urban ll** في كلرمونت عام ١٠٩٥ وهو يبشر للحرب الصليبية. وإذن فقد كانت قضية السلام الداخلي في غربي أوربا مرتبطة بقضية الحرب المقدسة. وكانت المجامع الكنسية على التوالي تصل في نغمة واحدة السلام الإلهي بالحرب الصليبية المسيحية

على أننا نجد للحروب الصليبية من هذه الناحية شكلين: تقدم حجاج، وحرباً مقدسة. ولكنها كانت قبل كل شيء حلاً لمشكلة تكاثر السكان في العهد الإقطاعي. فإن صغار النبلاء إذ ذاك لم يكن لهم أمل في مستقبلهم ببلادهم. فلو لم تنشأ مملكة صقلية النورمندية، ومملكة بيت المقدس اللاتينية لما ارتفع شأن كثيرين من سلالة الأمير تانكريد دوتڤيل **Tancred d' Hauteville** مثلاً. هذه الممالك كانت مستعمرات إقطاعية هيأت مخرجاً آوى إليه المهاجرون في العهد الإقطاعي. ومن جهة أخرى فإن الحروب الصليبية أوجدت سوقاً تجارية تسد مطامع الثغور الإيطالية التي كانت آخذة في النمو. ولم تكن مؤسسات البندقية وبيزا وجنوه على ساحل سورية التي استخدمت كمستودعات تتمون منها طرق آسيا التجارية عاملاً قليل الأثر في تاريخ المستعمرة اللاتينية. ولقد رافقت السفن الإيطالية أول حرب صليبية، بل ساعدت على تقدمها. وكانت

معونة المدن الإيطالية لازمة لحرب الحصار التي أدت إلى نمو مملكة بيت المقدس. كذلك كانت السفن الايطالية تنقل أفواج الحجاج كل سنة. وبذا أضيف إلى الباعث الروحي على الحروب الصليبية باعث جديد لحسن الحظ أو لسوئه، هو ذلك الباعث التجاري.

***

هذه العوامل المختلفة والفرصة السانحة التي صاحبتها باضطرام الفتن الإسلامية في سورية قد ساعدت بلدوين الأول و بلدوين الثاني على تأسيس مملكة بيت المقدس وتدعيمها بين عامي ١١٠٠، ١١٣١ ولكن هذه المملكة لم تكد تقوم على ساقيها حتى هددها الدمار إذ أن الضغط المسيحي ولد رد فعل إسلامي. وكان مركز هذه المقاومة الإسلامية مدينة الموصل. وهنا بين أطلال دولة السلاجقة التي كانت قد انهارت إلى دويلات صغيرة قبل نشوب أول حرب صليبية ظهر الأتابك[١] زنكي لأول مرة. فقد نشر سلطانه على منافسيه، واستولى عام ١١٤٤ على الرها **Edessa** من اللاتين، وهو أول عقبة مني بها هؤلاء وهم يعملون على تحقيق مشروعهم. وكان خلفه نور الدين (١١٤٦–٧٤) معروفاً بتحمسه الديني الشديد لجهاد عنيف ضد الحرب الصليبية. وقد استطاع قائده الكردي شيركوه وصلاح الدين ابن أخي هذا القائد أن يمدا نفوذه إلى مصر. وإزاء هذا الخطر الذي تهدد أولئك اللاتين في مملكتهم من الموصل ومن مصر وإزاء الحماس الجديد للجهاد ضد الحرب الصليبية التي أنشيها اللاتين لم يسع هؤلاء وقد خارت عزيمتهم إلا الخضوع والاستسلام بغير إبطاء إذ انهزموا في

---

[١] الأتابك لفظ كان يطلق في أول الأمر على الوصي أو المؤدب لأمراء السلاجقة. وكان هذا الوصي ينتخب عادة من الأمراء الأقوياء الذين تربطهم بالعرش رابطة القرابة. ولم يلبث هذا اللقب أن أصبح عاماً لكبار الأمراء (المترجم).

يوليه عام ١١٨٧ في موقعة حطين. وعقدت مدينة القدس شروط التسليم في أكتوبر من العام نفسه ، وبذلك بلغ صلاح الدين غاية أمانيه وأنقذ المسجد الأقصى الذي إليه أسرى الله بعبده ليلاً من المسجد الحرام.

أما الحرب الصليبية الثالثة فقد عجزت عن أن تنقض ما فعله صلاح الدين. بيد أن اللاتين احتفظوا ردحاً من الزمن بإمارتي أنطاكية وطرابلس في شمالي سورية. واستطاع الإمبراطور فردريك الثاني بالسياسة لا بالسلاح أن يستعيد مدينة القدس لفترة قصيرة (١٢٢٧– ٤٤) إلا أن مملكة بيت المقدس كانت قد درست. وجاء بعد ذلك القرن الثالث عشر الذي كان يعج بالحروب الصليبية. ولكن هذه الحروب نشبت كما قال بعضهم بحق في كل مكان إلا في فلسطين. لم تدر الحروب الصليبية أين تنشب. ومع من تحتدم. فتنقلت على غير هدى من القسطنطينية (١٢٠٢– ٤) إلى مصر (١٢١٨– ٢١و ١٢٤٩– ٥٠) حتى تونس فقد بلغتها (١٢٧٠) على أن الحرب الصليبية التي لقيت بعض التوفيق لم تنجح إلا في الاستيلاء على القسطنطينية المسيحية، وفي تقسيم الإمبراطورية البيزنطية لمدة من الزمن (١٢٠٤– ٦١) بين الفرنسيين والبنادقة. وهكذا نرى أن القسطنطينية التي استنجدت بالغرب وسببت اشتعال الحروب الصليبية كانت ضحية لهذه الحروب. وهي و إن انتعشت ثانياً لمدة قرنين من الحياة المريضة ١٢٦١– ١٤٥٣ فقد تركت الفرنسيين في المورة والبنادقة في كريت وجزر الأرخبيل. كانت الحرب الصليبية الأولى محالفة بين النظام الإقطاعي الفرنسي وأساطيل المدن الإيطالية. وبمجيء القرن الثالث عشر تحول النظام الإقطاعي الفرنسي إلى اليونان وأقام البنادقة والجنويون محطات تجارية جديدة لتجارة الشرق في القرم وبحر آزوف وانتقل مركز الجاذبية في الحروب الصليبية إلى أطلال الإمبراطورية الشرقية.

غير أن بارقة أمل أخذت تظهر في منتصف القرن الثالث عشر بوقوع انقلاب جديد في الأحداث الأسيوية نظر إليه الغرب كبشير بخير جديد. ذلك أن جنكيزخان أقام إمبراطورية مغولية كبرى لا هي مسيحية ولا هي إسلامية امتدت من بكين شرقاً إلى نهري دنيبر والفرات غرباً وقسمت إدارياً إلى أربع إمارات على رأس كل منها حاكم يطلق عليه لقب خان. وكل إمارة إمبراطورية من حيث جلالها. وكانت الإمارة الفارسية بصفة خاصة وعاصمتها تبريز قريبة جداً من بحر الروم الشرقي لدرجة أدت لدخولها في أمور هذا البحر.

كان المغول متسامحين وسعد المسيحيون النسطوريون الأسيويون في كنفهم. فما يمنع إذن أن يحول هؤلاء المغول إلى الدين المسيحي، ولم لا يتحقق الغرض الأساسي من الحروب الصليبية أخيراً بنشر المسيحية على مساحة مديدة مترامية الأطراف بدرجة لم يكن يحلم بها أحد من قبل؟ هذه الغاية دعت إلى إيفاد الرسل. فقد بعث البابا إينوسنت الرابع **Innocent IV** جون ده بيان كاربين[١] **John de Pian Carpine** في رحلة طويلة عام ١٢٤٥، وأرسل القديس لويس **St. Louis**، **William of Rubruquis** في مثلها عام ١٢٥٠، ونشطت الإرساليات وأقيمت الكنائس حتى في بلاد الصين. كان كل هذا حلماً. ولم تظفر فلسطين بأية معونة. كذات أهملت إلى حين انطاكية وطرابلس وقليل من الممتلكات التي تركت للاتين على ساحة مملكة بيت المقدس القديمة، على أن اللاتين استطاعوا البقاء بفضل الفتن التي أحدثت الانقسام بين خلفاء صلاح الدين. ولكن السلاطين المماليك الذين استولوا على عرش مصر في سنة ١٢٥٠ كانوا عنصراً إسلامياً جديداً قوي المراس محباً للحرب. وقد تغلب بيبرس

---

[١] في الأصل الإنجليزي **Pian** وأغلب الظن أنه خطأ مطبعي والحقيقة بلان **Pian** انظر مادة **Carpin** في **Ch. Dezobry and Th. Bachelet, Dictionnaire de Biographie et d'Histoire** (المترجم).

أكبر هؤلاء السلاطين على المحاولة الوحيدة التي قامت بها دولة فارس المغولية لتأسيس قاعدة لها في سورية ثم استقر في دمشق (١٢٦٠) وبعد ذلك هزم إمارة أنطاكية وضمها إليه (١٢٦٨) وفتح خلفه قلاوون طرابلس وضمها إليه (١٢٨٩) واستولى خليل بن قلاوون خلفه على عكا آخر معقل اللاتين على ساحل سورية (١٢٩١) وما أن قاربت نهاية القرن الثالث عشر حتى كانت اللاتينية المسيحية قد لفظت نهائياً من الأراضي الأسيوية.

لكنها عاشت في الجزر. فقد أصبحت قبرص التي استولى عليها ريتشارد الأول من اليونانيين في الحرب الصليبية الثالثة ملجأ لأصحاب الإقطاعات الفلسطينية تحت حكم ملوكها من أسرة لوزينيان، وفيها استمرت وسرت قوانين الإقطاع التي كانت متبعة في محاكم القدس. وظلت مملكة القدس كدولة مستقلة حتى عام ١٤٨٨ لما استولت عليها البندقية[١]. وبنفس الطريقة احتل رودس الفرسان الاسبتارية **Hospitallers** بعد ضياع عكا نهائياً واستقروا في الجزيرة حتى عام ١٥٢٣، أي التاريخ الذي بدأوا ينزحون فيه غرباً وإلى مالطه.

ولا تزال في هاتين الجزيرتين بعض آثار اللاتين الجميلة الدالة على وجودهم في بحر الروم الشرقي أثناء العصور الوسطى. وبينما كان نبلاء عهد الإقطاع يثبتون أقدامهم في قبرص ورودس. استولى البنادقة على كريت و بضع جزائر شملها كغنائم من الحرب الصليبية الرابعة. أما الجنوبيون الذي ساعدوا في عودة باليولوجى **Palaeologi** إلى عرش القسطنطينية عام ١٢٦١ فإنهم فوق مكافأتهم بضاحية بيرا قد استباحوا جزر لبوس وخيوس لاستيفاء الجزاء. وبذا استمرت المسيحية اللاتينية قابضة على زمام الأمور في بحر الروم الشرقي حتى نهاية العصور

---

[١] انظر محاضرة لستوبز عن قبرص في محاضراته عن التاريخ الوسطي والحديث **Medieval and Modern History**.

الوسطى، وكانت ما تزال تشن الحرب على الإسلام من قواعدها المتفرقة حتى وهي محصورة في الجزر، و بالرغم من أن كل ما كانت تملكه لم يتجاوز حطام الإمبراطورية البيزنطية، ثم فتوحات قليلة الأهمية اغتصبت من الإسلام. وهي لم تكن لتتجنب العراك إلا حينما جعل انتصر الأتراك العثمانيين من بحر الروم الشرقي بحراً مقفلاً.

وفي الحق أن عام ١٦٦٨ لم يحل حتى سقطت كانديا وفقدت البندقية آخر معقل كبير لها في شرقي بحر الروم.

-٢-

والآن ماذا كانت نتائج مخاطرة المسيحية الغربية في بحر الروم الشرقي واحتكاكها الطويل بالمسلمين في الشرق؟ الواقع أن هذا السؤال مزدوج. فهو من جهة سؤال عن آثار الحروب الصليبية من حيث أنها لا تعدو كونها أسلوباً من الاحتكاك بين الشرق والغرب- أي سؤال عن العوامل والبواعث الآتية من الشرق وتأثيرها في الغرب. وهو من جهة أخرى سؤال عن نتائج الحروب الصليبية باعتبار أنها حركة فعالة في محيط المجتمع الغربي- أي سؤال عن مدى التأثر الذي أصاب ذلك المجتمع من حركة نشأت منه ثم عادت وأثرت فيه. ولقد طالما خلط المؤرخون بين هذين السؤالين. وهذا الخلط أدى إلى مغالاة كثيرة يمكن أن تتفاداها بالتمييز بينهما.

ويمكن أن نأخذ للتدليل على هذه المغالاة قطعة من كتاب التاريخ العام لمؤلفه هن أم راين **Henneam Rhy's Allgemeine Kulturgeschichte**

تتعلق بالحروب الصليبية[1]. فهنا نجد تطورات العصور الوسطى في شتى النواحي معزوة إلى هذه الحروب. إذ هي عملت في المحيط الديني على محو نفوذ البابوية وناهضت الرهبنة مناهضة لا يمكن أن ترجع بعدها إلى عهدها الأول، ثم شجعت نمو الهرطقة. أما في المحيط الاجتماعي والاقتصادي، فقد أدت إلى مساواة أعم بين الطبقات وإلى نمو طبقة الفلاحين الأحرار وجمعيات الصناع التعاونية، ثم تقدم التجارة والصناعة، وأما في ميدان السياسة، فقد أعقب هذه الحروب قيام الدول المستقلة والحكومات المركزية وظهور القانون مكتوباً، وكذلك الإدارة القضائية المنظمة. وأما في عالم الثقافة الواسع فقد ظهر كبار المفكرين في الفلسفة بعد الحروب الصليبية وما يتبعها من الاتصال بالعرب. وحتى التصوف تلون بلون العلم **Science**. واتسع نطاق دراسة اللغات القديمة، وازدادت خصوبتها؛ واكتسبت علوم التاريخ والجغرافيا نشاطاً جديداً.. كذلك نشأ الشعر المحلي، وانقضى عصر العمارة الرومانسكية **Romanesque** وخافتها العمارة القوطية، كما ظهر ذوق أسمى وأسلم في فني النحت والتصوير.

وإن لترى مثل هذا الخلط والإسراف والخطأ المنطقي في اعتبر حادث سابق هو بالضرورة علة ما بعده من الحوادث **Post hoe ergo propter hoe**. نرى كل ذلك في كتاب هانز بروتز[2] **Hans Prutz** العلمي الضخم الموسوم بتاريخ الحروب الصليبية **Kulturgeschichte der .Kreuzzüge** هذا الكتاب يدل على سعة اطلاع وغزارة مادة، لكنه من بعض النواحي لا يتبع في جوهره الأساليب النقدية. فبروتز من جهة يميل إلى القول بأن الحروب الصليبية كانت

---

[1] انظر المجلد الثالث **Kulturgeschichte des Mittelalters** الكتاب السابع وعلى الأخص الصفحات ٤٩٨- ٥٠٠.

[2] طبع هذا الكتاب في برلين سنة ١٨٨٣ وهو من خمسة أجزاء الرابع منها في الاقتصاد والخامس في تأثير الحروب الصليبية على تاريخ الثقافة وهذان الجزءان يستحقان عناية خاصة

العامل الوحيد على تقدم أوربا خلال المئتي سنة الواقعة بين عامي ١١٠٠ و ١٣٠٠، وكأنما كل هذه العلل الفاعلة Causae Causantes التي عملت في خلال هذه المئتي سنة، وساعدت على إخراج أوربا الجديدة في عصر النهضة وعصر الاستكشاف وعصر الإصلاح قد احتواها كلها ذلك العامل الوحيد. والواقع أن الحروب الصليبية لم تكن إلا عاملاً واحداً بين عدة عوامل. وهكذا نرى إذا اعتبرناها السبب الوحيد العام لما أعقبها من الظواهر تكون قد اقترفنا خطأين الأول خطأ القول بالعلة المفردة. والثاني خطأ اعتبار حادث سابق هو بالضرورة علة ما بعده من الحوادث. ومن جهة أخرى فإن بروتز مع تسليمه بأن إسبانيا وصقلية أداتان هامتان انتقال بهما تأثير العرب إلى الغرب تراه ينسى آخر الأمر رأيه هذا ويذهب إلى أن فلسطين كانت الأداة الكبرى لهذا الغرض بل ربما كانت الأداة الوحيدة. فهو يقول: "نحن نجد بين فرنجة فلسطين أول اتصال دائم للعناصر الشرقية والغربية في أغلب ميادين التقدم الثقافي. وهذا الاتصال المختلط هو الذي ينبغي أن يوصف بأنه مقدمة التوسط بين الشرق والغرب[(١)]".
وهنا لا يسعنا إلا أن نلحظ ثانياً خطأ "العلة المفردة" وأن هذا الخطأ ليزداد جسامة إذا لم ننس أن العلة الثانية (امتزاج العناصر الشرقية والغربية في إسبانيا وصقلية) كانت أقوى وأعظم أثراً. وقصاري القول إننا نشعر حين نقرأ كتاب بروتز أنه خفض من شأن الثقافة في الغرب اللاتيني ورفع ثقافة الشرق العربي كما كانا حوالي عام ١١١٠، وذلك رغبة منه في توسيع مجال الحروب الصليبية وتعظيم أثرها، وفي تصوير سوق في الغرب أقل عماراً وواردات من الشرق، أكثر مما تسمح أن الأدلة العلمية باعتقاده. فمن يقول إن أوربا الغربية التي كانت تجتاز

---

(١) ص ٤٥٢– ومن الحق أن نضيف أن برونز يرى ظهور عامل آخر مختلف تمام الاختلاف في ميدان الحياة العلمية الصحيحة

في ذلك الحين العصر الجريجوري العظيم، والتي كانت تشهد نمو الفكر الذي انتهي بظهور فيلسوف مثل أبيلارد **Abelard** ونشوء المقاطعات الفرنسية وقوة انتشار الحضارة النورمندية، وفن العمارة النورمندي، والثورة الصناعية والتجارية التي يمكن تتبعها حتى نهاية القرن الحادي عشر. من يقول إن أوربا الغربية وهذه حالها كانت خاوية تفتقر إلى كل شيء؟ أما الثقافة العربية في الشرق حوالي عام ١١٠٠ فإنها لم تكن في أزهر عهودها. بل بالعكس كما سنرى كانت شمسها تأذن بالمغيب عندما اندلعت الشرارة الأولى للحروب الصليبية. وإذن من الواجب علينا أن نذكر دائماً أنه من الناحية التاريخية كان هناك غرب جديد متحفز يجثم على شرق قديم آخذ في الاضمحلال.

هذه "الحروب الصليبية" كلمة سحرية، وقد تكون الكلمات السحرية مغنطيساً يجذب إليه أشياء كثيرة لا علاقة لها به. فينبغي أن نميز بين أشياء وقعت في غربي أوربا أثناء الحروب الصليبية ولم تكن متصلة بها ولا نتيجة لها. أجل فإنه إذا لم تكن قد وقعت حرب صليبية فإن غربي أوربا المسيحي الذي كانت حياة المدن والتجارة تتقدم فيه تقدماً سريعاً في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، ربما استطاع البدء في دفع تجارته إلى شرقي بحر الروم. ور بما فكر في أن يقيم لنفسه مراكز في أطراف طرق القوافل الشرقية على الساحل الشمالي للبحر الأسود حيث يمكن من هناك الاتصال بالطريق الذاهب شمالي بحر قزوين وغربي بحر آرال إلى بخاري وسمرقند. أو في الموانئ السورية حيث يمكن الاتصال بفارس والخليج الفارسي، وبهذا يكون غربي أوربا متصلاً بطريق البحر الذي كان يؤدى قديماً إلى الهند والصين.

وإن الذي فعله الصليبيون هو أنهم أسسوا دولة سورية تقوم على النظام الإقطاعي، بعض أراضيها مقطعة للأفراد، و بعضها الآخر لجماعات الدوية

والاسبتارية. وكان لهذه الدولة صفة تجارية على الخصوص في بعض الأحيان. وأقامت لنفسها. فيها أحياء مختلفة يسكنها البنادق والجنويون والبيزيون في الموانئ الواقعة على طول الساحل. ولا بد لنا من أن نذكر أن هذا الروح التجاري لم يكن مقصوراً على هذه المراكز السورية وحدها، إذ كان قد وصل في الواقع إلى القسطنطينية والبحر الأسود، حيث قوى واتسعت دائرته بعد الحرب الصليبية الرابعة وأثناء القرن الثالث عشر. وعلى كل حال فقد كانت سورية أثناء القرن الثاني عشر، أي في المدة الواقعة بين الحرب الصليبية الأولى والحرب الصليبية الثالثة، مركز العلاقات بين المسيحية والإسلام في شرقي بحر الروم. ومن هذا المكان استطاع الإسلام أن يؤثر في المسيحية الغربية بضغطه على الدولة الإقطاعية. وما كان يحدثه هذا الضغط من وقع في الغرب. وكذلك بمطاردة المسيحيين على طول الطرق التجارية. هذا التأثير هو الذي يجب علينا أن ندرسه.

ولكننا يجب أن نذكر وأن نعيد قائلين إن قدم الإسلام كانت قد رسخت في إسبانيا وصقلية، حيث كان يمكنه أن يؤثر في الغرب، ولكن كان هناك نزاع بين قوى متضاربة، وبالرغم من أننا لا نستطيع أن نعرف بالتحديد مدى كل من هذه القوى، فقد نظن أن تأثير الإسلام في المسيحية الغربية من مراكزه في إسبانيا وصقلية، كان أعمق من تأثيره فيها من مراكزه في الموصل وبغداد والقاهرة. وهناك سببان يعززان هذا الفرض:

الأول: أنه لم تقم في سورية نفسها القوة العظيمة التي تنشأ من امتزاج الثقافات كما كان الحال في صقلية تحت حكم روجر الثاني وفردريك الثاني.

والسبب الثاني أنه لم يكن في مقدور اللاتين في سورية أن يستفيدوا من خيرات ثقافة إسلامية خارجية عنهم ومجاورة لهم، كما استطاع المسيحيون في

غربي بحر الروم أن يستفيدوا من خيرات ثقافة قرطبة وإسبانيا الإسلامية.

وإن افتقار مملكة بيت المقدس اللاتينية إلى تمازج ثقافي؛ بل إن خلوها خلواً تاماً من أية ثقافة لأمر يلفت النظر. أما في صقلية فقد أدى اختلاط الأسر– من إغريق، ونورمنديين، ولمبارد، و بربر مستعربين– إلى حضارة منوعة ذائعة الصيت. وإننا لا نجد في بلاط الملوك النورمنديين تشجيعاً للجغرافيين والشعراء العرب نسب؛ بل إننا نرى مستشاراً ملكياً يترجم لوليم الأول محاورتي فيدون **Phaedo** ومينون **Meno** لأفلاطون وجزءاً من كتاب الآثار العلوية **Meteorologica** لأرسطو، وكتابات ديوجانس لايرتيوس **Diogenes Laertius**. وربما كان بلاط فردريك الثاني أبعد صيتاً من بلاط وليم الأول، ففيه كان مبدأ الشعر الإيطالي كما يذكر دانتي في اللغة العامية **De Vulgari Eloquio**، وكان الملك يثير أو تثار له مسائل معقدة في شرح فلسفة أرسطو (عرفت فيما بعد بالمسائل الصقلية **Questiones Siciliamae**) ما تزال باقية في مخطوط عربي بالمكتبة البودلية[١]. أما مملكة بيت المقدس اللاتينية فقد كانت مقراً حربياً تسوده الخشونة، خالياً من الروح، أو قل لم يتيسر لها الوقت الكافي للقيام بعمل ما في ميدان الحضارة. فما كانت إلا فرقة أجنبية تعسكر في الحصون والقلاع دون أن يكون له اتصال وثيق بفلاحي القرى السورية أو بالصناع الذين كانوا منصرفين في المدن، كما هم اليوم، إلى صناعة السجاد والفخار، وصياغة الذهب. وتناثر اللاتين في شريط ضيق على طول الساحل، كان عليهم أن يحموه من غارات عالم إسلامي مترامي الأطراف ومجهول لهم. وهم و إن أحسوا بأنهم كانوا يعيشون في كنف بيت المقدس، حمي عقيدتهم ومركز الأرض المستديرة أو سرة الأرض (**umbilicus terrae**)، فإنهم كانوا على كل حال بعيدين عن مراكز حضارة العصور الوسطى

---

[١] في أكسفورد (المترجم).

في روما و باريس.

ولو كانت لديهم القوة ليأخذوا (وهذا وقتهم كان قصيراً جداً، ومقامهم وعراً وعدائياً لم يسمحا لهم بأن يفعلوا ذلك) فما هي تلك الحضارة الإسلامية التي كانت تجاورهم، ويستطيعون الأخذ منها. إن غربي بحر الروم كانت تواجهه ثقافة إسبانيا العربية حيث كان ابن رشد المشرع والطبيب والفيلسوف يعلم حتى نهاية القرن الثاني عشر، وحيث عرف اليهود الفلسفة العربية وحاول أتباع المدرسة الميمونية تحت تأثير تلك الفلسفة أن يوفقوا بين فلسفة أرسطو والعهد القديم. وهنالك وفقت المسيحية اللاتينية الغربية إلى أن تفهم أرسطو فهماً أدق مما وصلت إليه قبلاً عن طريق ترجمة بوثيوس **Boethius** لكتاب المنطق **Organon**[١]وأصبحت مكتبة مسجد طليطلة التي اغتنمها الإسبان بسقوط المدينة في أيديهم مثابة للعلماء. وكانت ترجمة أرسطو التي قام بها عرب إسبانيا مرجعاً من مراجع العلم في القرن الثالث عشر[٢]. ولم يكن هذا كل شيء؛ بل إن وقائع الحروب التي نشبت على الحدود بين فرنسا وإسبانيا، أصبحت موضوعات يتناولها الشعر؛ فكما كانت حروب الحدود بين انجلترا واسكتلنده مصدراً لأغاني الحدود في بريطانيا؛ وكما كان النضال بين الترك والإغريق في جبال طوروس مصدراً للأغاني البيزنطية المعروفة بأغاني الفعال المجيدة **Chansons de geste**؛ فكذلك أصبحت المعارك التي وقعت بين المسيحيين والمسلمين على حدود

---

(١) أحد كتب أرسطو، ويطلق عليه الآن المنطق القديم أو الشكلي تمييزاً له عن المنطق الحديث أو المادي **Novum Organum** للفيلسوف الانجليزي بيكون (المترجم).

(٢) قرن كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية تأليف ت. ج. ده بوير **T. J. de Boer, Geschichte der philosopie im Islam** وكتاب ابن رشد ومذهبه تأليف ا. رينان **E. Renan, Averroes et l'Averroisme**.

(الكتاب الأول منهما نقله إلى العربية زميلنا الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريده وسيطبع قريباً– المعرب).

إسبانيا موضوعاً لأغنية رولاند، ولقصة السيد القمبياطور[1] Cid Campeador.

فإذا عدنا إلى الشرق وجدنا الحل غير ذلك، إذ بدأ يقل ازدهار الفلسفة العربية إبان الحرب الصليبية الأولى. كذلك لم ينشأ أي شعر وطني بتأثير معارك الحدود التي اشتدت طوال القرن الثاني عشر. ومات ابن سينا في همذان عام ١٠٣٧ وفي خراسان عام ١١١١ قضى الغزالي الفيلسوف المتشكك بعد أن هدم الفلسفة التي كان يتعصب لها. وأدهى من كل هذا أن لخليفة في بغداد كان يقدم إلى النار عام ١١٥٠ المكتبة الفلسفية وبين محتوياتها مؤلفات ابن سينا نفسه. وإذن فقد كان من العسير في ظروف كهذه أن تتلمذ لأتين الشرق للمسلمين أو أن تبعثهم الحياة الجديدة التي أحاطت بهم على ابتداع أي شيء. كذلك لم يقم شعر أو فن جديد في الأراضي المقدسة. وأولئك الذين قرضوا الشعر ليتغنوا بالحروب الصليبية كانوا من الغرب. وإذا كان علم تدوين التاريخ قد انتعش على يد Fülcher of Chartres أو وليم الصوري William of Tyre أو إذا كان قد ألف في القانون رجل كيوحنا الإبليني John of Ibelin أو فيليب النقاري Philip of Novara فقد كان ذلك كل ما يمكن الإشادة بذكره من مؤلفات هذا العصر.

وهكذا ترى أن المملكة اللاتينية في الشرق لم تأخذ عن ثقافة الشرق الإسلامي شيئاً يستحق الذكر. كما أن ما كان ندها من ثقافة خاصة لم يؤثر في الغرب إلا قليلاً. وفي الحق أن لنفع العظيم الذي أسدته الحروب الصليبية لنمو الثقافة الغربية لم يكن نتيجة لوصل المسيحية اللاتينية بالشرق الإسلامي بقدر ما كان نتيجة لوصلها بالدولة البيزنطية والمسيحية اليونانية. فقد كانت الكنيسة

---

[1] انظر التعليق المثبت في نهاية فصل أسبانيا والبرتغال ص ٧٥ (المترجم).

الغربية والإمبراطورية الغربية قبل الحرب الصليبية الأولى مفصولتين عن الكنيسة الشرقية بهاوية من النسيان. وربما ذهب ليوتيبراند القرموني Lutiprand of Cremona في سفارة مشهورة لدى إمبراطور القسطنطينية أوتو الأول عام ٩٦٨ أو ربما ظهر رسل ليو التاسع في القسطنطينية عام ١٠٥٤، على أن المحقق أن العلاقات بين الشرق والغرب ظلت نادرة ومتباعدة طوال عدة قرون. وفي عام ١٠٩٦ فقط أصبح آل كومنين Comnei على اتصال دائم بالدول الغربية، وبعد عام ١٢٠٤ توطدت قدم اللاتين في الإمبراطورية الشرقية. وفي خلال القرن الثالث عشر كان يترجم وليم الموربيكي William of Moerbeke بطريق كورنثه الفلمنكي وزميله هترى البربنوتي Henry of Brabant كتابي الأخلاق والسياسة لأرسطو بمساعدة القديس توما. وكانوا بعملهم هذا يفتحون للغرب طريقاً جديدة إلى الفلسفة اليونانية غير طريق إسبانيا. وفي نهاية القرن الرابع عشر وخلال القرن الخامس عشر كان علماء بيزنطة يحملون إلى إيطاليا ثروة التراث اليوناني كاملة ويغذون النهضة الإيطالية بمادتها. نعم إن القسطنطينية لم تكن واقعة على الطريق الرئيسي للصليبيين، ولكن منها كان هؤلاء يرسلون إلى الغرب أفخم الأساطيل.

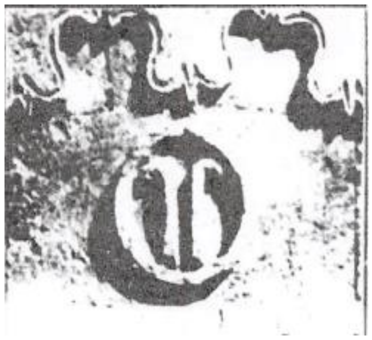
ثم إنه كانت هناك سبل أخرى استطاع الصليبيون بها، عن طريق اتجاههم إلى الشام، وعن طريق الدولة اللاتينية التي أقاموها فترة من الزمان هناك أن يؤثروا في تقدم غربي أوربا. وإنا لنستطيع أن نشير في أول الأمر إلى الدليل اللغوي، أي إلى الكلمات الغربية التي انسابت في اللغة العربية، والكلمات العربية التي انسابت بدورها في اللغات الغربية. وليست الكلمات التي استعيرت إلى العربية من الغرب بكثيرة. وها هو بروتز يذكر أمثلة منها: إنبرور (imperator)، قطل (castellum)، برج (burgus)، غرش (grossus). أما

الكلمات العربية التي استعيرت إلى اللغات الغربية فهي أوفر من هذا بكثير. ويكفي أن نذكر في اللغة الإنجليزية الكلمات **caravan**، **dragoman**، **jar**، **syrup**. وإذا عرجنا على اللغات في القارة الأوروبية. تلك اللغات التي أتيح لها أن تنقل عن اللغة العربية بينما كانت اللغة الإنجليزية في أغلب الأحيان تنقل عن هذه اللغات. وجدنا أن ثبت الألفاظ التي استعارها الغرب عن اللغة العربية يمكن التوسع كثيراً (انظر الكلمات أمثال **dauane**، **gabelle**، **felucca**، **Chebec**). إلا أن هناك صعوبة فيلولوجية ظاهرة في نسبة هذه الاستعارات، إذ أن فلسطين ليست المكان الذي يحتمل أن تكون هذه الاستعارات قد نشأت فيه، وأن عصر الحروب الصليبية لم يكن وحده زمن حدوثها. على أن من الجائز أن تكون إسبانيا وصقلية ميدانين آخرين لهذه الاستعارة. وهناك أزمنة وطرق أخرى كذلك يمكن أن تكون هذه الاستعارة قد حدثت في أثنائها وبوساطتها، وذلك خلال القرون العديدة التي كان فيها الاتصال قائماً بين الغرب، والعالم العربي شرقي برزخ السويس وغربيه وعن طريق التجارة والقرصنة. والواقع أن الغرب لا يزال يستعمل اصطلاحات عربية في التجارة مثل **bazaar**، **dinar**، **tariff**، **zechin**، وفي الشؤون البحرية مثل **admiral**، **arsenal**، وفي الشؤون المنزلية مثل **alcove**، **carafe**، **Mattress**، **sofa**، **amulet**، **elixir**، **julep**، **talisman** ولا يزال يستعمل، أو قد استعمل فيما مضى بضعة اصطلاحات عربية في الموسيقى مثل **lute**، **naker** ولكن قبل أن نقطع بأن إدخال مثل هذه الاصطلاحات راجع إلى الحروب الصليبية لابد لنا من أن نستشير الفيلولوجية الرومانية والعربية وأن ندقق في تعيين المكان الأصلي والزمن الذي تسربت الكلمات من خلاله.



(شكل ١٠)– العمارة الإسلامية الحربية يمثل قلعة حلب **Aleppo** بالبوابة العظيمة والمدخل الذي على شكل قنطرة بنيت في عهد صلاح الدين الأيوبي

اللوحة رقم "١١"



(شكل ١١)

مصارب لعبة السكرة والصوجان



(شكل ١٢) نسر ذو رأسين



(شكل ١٤)

زهرة الزئبق



(شكل ١٣)

كؤوس

كانت الحروب الصليبية سلسلة من الحروب كلها ضد أعداء جدد مسلحين بأسلحة جديدة ويتبعون من بعض النواحي أسلوباً جديداً في القتال. فلابد من أن نتوقع بالطبع أنه كان لهذه الحروب بعض الأثر في تطور فن الحرب في الغرب. فهذه القلعة ذات الأبنية المشتركة المركز **Concentric** التي شاع طرازها في إنجلترا أثناء حكم الملك إدوارد الأول يذهب بعض الكتاب إلى أنها مأخوذة عن فن العمارة الحربية الذي نشأ في مملكة بيت المقدس اللاتينية كما أن هذه الأخيرة كانت قد أخذت عن التعديلات التي أدخلها العرب على القلاع البيزنطية التي وجدوها في الشام.

وعلى هذا السياق يظن بروتز أنه بينما سارت طريقة الدفاع الحربي في فلسطين على الطريقة البيزنطية في بناء الحصون (كتلك التي نراها مثلاً في الثغور الواقعة على حدود ويلز بإنجلترا أو في جنوبي هذه المقاطعة) فإن التأثير العربي يمكن تتبعه في أوضاع الأجزاء المختلفة بالقلاع الأكبر حجماً. هذا إلى إضافة أجزاء لم تكن معروفة في فن العمارة الحربية القديم في الغرب. وفي عدد

من وسائل جديدة للدفاع استلزمها فن حركات الحصار الذي ارتقى في الشرق[١].

وينسب بروتز إلى المصادر العربية تبعاً لذلك استعمل خط مزدوج من الحوائط (وتلك هي الظاهرة الرئيسية أو جوهر القلعة ذات الأبنية المشتركة المركز) وإقامة برج إضافي أو منظر بين الخطين[٢]. وهو يظن أيضاً أن في قصر جيار **château Gaillard** الشهير الذي بناه ريتشارد الأول في ڤكن **Vexin** معالم تدل على تأثير شرقي لا نزاع فيه. ومن جهة أخرى فقد عارض آخرون هذا الرأي وذهبوا إلى أن القلعة ذات الأبنية المشتركة المركز قد نشأت في أوربا، وأن الصليبيين نقلوا طرازها إلى الشرق. وعلى كل حال فمن المؤكد أن المهارة الهندسية التي أبداها التورمنديون المجدون، والتي ظهرت في غربي أوربا قبل أن تظهر في فلسطين كان في وسعها تماماً أن تصل إلى هذه الدرجة من التطور عن طريق مصادرها الخاصة المستقلة. ويمكننا أن نؤكد ونحن أكثر ثقة أن الحروب الصليبية قد ساعدت على تقدم حركات الحصار، وفن استخدام اللغم، واستعمال مدفعية من المجانيق والكباش الهادمة، وربما أيضاً الانتفاع بالنيران وأنواع الوقود المختلفة. وذلك على الرغم من أن الأصل فيها كان بيزنطياً أكثر منه عربياً. وقد يكون هذا المهندس الحاذق الذي وفد من الأرض المقدسة ليعمل في خدمة فردريك الأول عند حصار كريما **Crema** عام **١١٥٩**. قد تتلمذ لليونان لا العرب. والمقول أن قسي[٣] القتال التي على شكل الصليب مأخوذة

---

[١] انظر **Kulturgeschte, p. 194**.

[٢] ومثل هذا البرج المتقدم ولاسيما إذا كان مقاماً فوق البوابة أو فوق المدخل يسمى بالإنجليزية **barbican** وقد ذهب بعضهم إلى أن هذه الكلمة قد تكون مشتقة من الكلمات العربية أو الفارسية التي معناها "غرفة فوق سلطنا" أو "غرفة ملاصقة لبوابة قصر أو بوابة مدينة" انظر هذه المادة في **N. F. D.**).

[٣] قسي جمع قوس (المترجم).

عن الشرق. كما أن المظنون أن استخدام الدرع للفارس ولفرسه في الغرب مأخوذ عن الشرق إبان الحروب الصليبية. كذلك ينسب إلى نفس الأصل استعمال الأدثرة القطنية والوسائد تحت الدروع. وتعلم الفارس الفرنجي وهو يحارب في فلسطين أن بقي رأسه ورقبته شمس الشرق بالكوفية العربية. وقد كان استخدام الحمام الزاجل لحمل الرسائل الحربية شيئاً جديداً في أوربا منقولاً عن العرب، ولو أنه لا محيص لنا من أن نثبت هنا كثرة ورود ذكره في أخبار صقلية النورمندية. و يظن كذلك أن الاحتفال لنصر بإضاءة الأنوار و عمر الستائر والسجاجيد على الحوائط وتدليتها من النوافذ ربما نقل عن العرب، وإن كان مثل هذا الاحتفال من طبيعة الإنسان في كل زمان ومكان. ممن المحتمل أن يكون الشرق إبان الحروب الصليبية هو المصدر الذي أخذ عنه الغرب ألعاب التطاعن التي تشبه كثيراً ألعاب الجريد عند الشرقيين. كذلك نرى أن نمو استعمل الشارات والرنوك نتيجة للاتصال بالعرب في سورية. ومن المؤكد أن هؤلاء استعملوا بعض الرنوك كالنسر المزدوج وزهرة الزنبقة والمفتاحين (شكل رقم ١٠) ويرجع كثير من الاصطلاحات الرسمية المألوفة في علم الرنوك (مثل **azure** وربما أيضاً **gules**[١]) إلى نفس الأصل ويظهر كذلك أن الحروب الصليبية هي السبب في أن قواعد الشارات الدرعية واحدة في أوربا كلها، وأن رسوم علم الرنوك ورموزه وقواعده متشابهة في الممالك الأوروبية.

سارت التجارة في إثر الحرب إبان الحروب الصليبية فهرع التاجر الإيطالي في أعقاب الفارس الفرنجي. ولم تقتصر هذه التجارة على منتجات سورية و بضائعها، بل شملت كذلك منتجات الهند والصين وجزائر البهار و بضائعها. أجل إن هذه التجارة الشرقية– كما أتيح لنا أن نذكر آنفاً– كان ممكناً أن تنشأ وتؤتي ثمرها

---

[١] **azure** متخذة من أزرق، **gules** متخذة من اللفظة الفارسية جل أي وردة (المترجم).

حتى لو لم تكن قد نشبت حروب صليبية. ولا ينبغي أن ننسى أن البندقية كانت قد شقت طريقها في الأسواق الشرقية عن طريق بيزنطة قبل الحرب الصليبية الأولى ببضع سنين، وعلى هذا فلا يمكننا أن نرد للحروب الصليبية أو أن ننسب لها وحدها على أية حال كل الخيرات الشرقية التي وردت إلى أوربا أثناء العصور الوسطى، أو كل الانتعاش الذي شمل طرق التجارة القديمة وأسواقها عقب ورود هذه الخيرات. كما أننا لا يمكننا أن ننكر الدافع على الانتعاش الاقتصادي الذي خلقه قيام المملكة اللاتينية في سورية مع ما حوت من منتجات الشام والصناعات الأهلية، وما أضافت من منتجات أسواق دمشق من جهة، و بغداد من جهة أخرى (عن طريق مدينة الرقة ونهر الفرات). وبهذا نستطيع أن نعلل انتقال نباتات وحاصلات وأشجار جديدة من شرقي بحر الروم إلى غربيه، كالسمسم والخروب والذرة والأرز والليمون والبطيخ والمشمش والثوم المعروف باسم **shallots** [١]، وانتشار صناعات وأزياء جديدة في الغرب. وعلى كل حال زيادة شيوع الصناعات والأزياء القديمة؛ كالملابس القطنية وأقمشة الموسلين من الموصل والبلدكان من بغداد، والدمقس، والأقمشة الدمشقية **damascenes**من دمشق، والبضائع الشرقية والأقمشة الحريرية الثقيلة التي تعرف باسم **samites** ، والأقمشة القطنية المتينة البيضاء التي تسمى **dimities** ، وأقمشة الكتان التي تسمى **diapers** وهذه الأنواع الثلاثة من بيزنطة، والأطلس العربي وهو صنف من الحرير الأسود يصنع في الشرق، والسجاجيد والأبسطة والمغلقات من الشرق الأدنى ووسط آسيا، ودهان الصقل (**lacquers**) وألوان جديدة مثل القرمزي والليلق (الكلمتان عربيتان) والأصباغ والعقاقير والتوابل والعطور مثل حجر الشب والعود، والقرنفل، واللبان، والنيلة،

[١] اسمه الفرنسي **échalote** واللاتيني **Allium Ascalonicum** أي البصل العسقلاني.

والصندل، وأدوات اللبس والزينة كالكاملت[1]، وكالجوب[2] (مأخوذة عن جبة في العربية)، أوالمساحيق، والمرايا، والقطع الفنية المصنوعة من الفخار والزجاج والذهب والفضة والمينا، وحتى المسبحة التي قيل إنها أتت من البوذيين في الهند إلى غربي أوربا عن طريق سورية.

هذه التجارة الشرقية إن لم تكن الحروب الصليبية سبباً لها فهي التي أنعشتها على الأقل. وقد تركزت في القرن الثاني عشر بالشام على الخصوص، وكان لها نتائج ليست قليلة الأهمية في تقدم طرق التجارة ونمو وسائل جديدة للشؤون المالية. ولقد غذت هذه التجارة الشرقية الطريق التجاري العظيم في أوربا في العصور الوسطى. ذلك الطريق الذي كان يسير من البندقية ويتخطى ممر برنر إلى كولونيا، ثم يتفرع متجهاً إلى لوبك على البلطيق أو بروج على: الشمال. وكانت تزدحم المدن والجمعيات الصناعية في القرون الوسطى على طول هذا الطريق في لومبارديا وعلى امتداد نهر الراين. وفي فلندرز وشمالي فرنسا. وفي الوقت نفسه كانت هناك دائماً سفن تمخر عباب بحر الروم إما لحمل السلع التجارية أو لنقل الحجاج. وكانت مراكز هذه السفن في البندقية ومرسيليا. ثم إن الهيئات العسكرية تعاونت مع أصحاب السفن من الأهالي، ومع شركات النقل البحري في الأخذ بهذا النظام.

ولقد دعت الحاجات المالية للتجارة الشرقية النائية ولشؤون الحجاج والفرسان المتنقلين أو المقيمين وراء البحار إلى نشوء نظام الأوراق المالية الخاصة بتقييد ما للعميل من حساب في المصارف **Credit- notes** وتأسست البيوت

---

[1] اسم لقماش اتخذ من شعر الجمل في الأصل ويصنع الآن على الأخص من الصوف وشعر الماعز (المترجم).

[2] قطعة من ملابس المرأة، وهي معروفة للسيدات المصريات بهذا الاسم الإفرنجي (المترجم).

المالية في (جنوة و بيزا وسيينا) وانتشرت فروعها وأعمالها في شرقي بحر الروم. وصارت الهيئات العسكرية ولاسيما الدوبة مصارف للإيداع والتسليف، ومن النتائج الغريبة المتصلة بالنقد والتي أدت إليها الحروب الصليبية والتجارة الشرقية التي شجعتها هذه أن ضرب البنادقة عملة للتداول في الأرض المقدسة كانت تعرف باسم **Byzantini Saracenati** العملة البيزنطية العربية. وهي عملة ذهبية (ربما كانت أقدم عملة ذهبية ضربها اللاتين) يتعامل بها مع البلاد الإسلامية البعيدة عن الشاطئ. وكان على هذه القطع نقوش عربية و بعض آيات صغيرة من القرآن وإشارة إلى النبي وتاريخ هجري، حتى عام ١٢٤٩ (حينما احتج على ذلك البابا إينوسنت الرابع). بل إنه يمكن العثور على قطع من هذه العملة في جنوبي فرنسا يمتد عهدها إلى القرن الثالث عشر.

أما في البناء وفي الفنون والصناعات وفي صميم الحياة اليومية والمنزلية بوجه عام فقد نستطيع أن نتتبع بعض التأثيرات التي أتت من الشرق إلى الغرب خلال قرني الحروب الصليبية. أجل إنه لا يوجد إلا شيء قليل يدعو إلى الظن بأن الحروب الصليبية أثرت في تطور فن العمارة بالغرب، كما أنه لا توجد أدلة كثيرة تثبت أن الحروب الصليبية أثرت بوجه خاص على تطور فن العمارة في بناء القصور ذات المراكز الواحدة. على أنه ليس هناك طراز معين للعمارة العربية. فقد كانت تتشكل بشكل البناء الذي يجده العرب في البلاد التي يفتحونها، ما عدا النقش والزخرفة فقد ظلا على نمط واحد. ولقد استعمل العرب نوعاً من الأقواس المدببة لكنه كان يختلف عن نظيره في العمارة القوطية. وهم قد استعملوا الرسومات الهندسية لأن دينهم كان يحرم عليهم نقل أشكال الحيوان[1]. وليس هناك دليل على أن رسومهم أثرت في الزخارف القوطية في غرب أوروبا في عصرها

---

[1] راجع كتاب الفن الإسلامي في مصر للدكتور زكي محمد حسن ج١ ص١١١- ١١٢ (المترجم).

الهندسي[1] وهي الزخارف التي كان قوامها أشكال التريفويل (المكونة من ثلاثة أجزاء من دوائر) أو الهندسي السنكفويل (المكونة من خمسة أجزاء من دوائر). ونكاد آثار العمارة الكنسية في الأرض المقدسة تكون غربية خالصة من حيث الطراز، ومقامة على قواعد البناء الغربية ووفق طرائقه. وغاية ما نستطيع أن نقوله إن العوامل المحلية دعت إلى اختلافات محلية أن يؤدي مثلاً افتقار فلسطين إلى الخشب إلى أن تبني سقوف كنائسها مسطحة، أو كان يدخل البناءون والنحاتون شيئاً شرقياً بسيطاً على بناء غربي الطراز متأثرين في ذلك بالتقاليد الشرقية[2]. أما الطراز العربي في زخرفة الحوائط؛ فإن أصله من بلاد المغرب لا من الشرق. وإذا كانت الحروب الصليبية قد أدخلت عناصر جديدة في صناعة التماثيل بالغرب فإن هذه العناصر كانت بيزنطية أكثر منها عربية. أما التصوير فليكن فناً عربياً. وكانت الفسيفساء كنائس الأرض المقدسة مأخوذة عن بيزنطة.

وربما استطعنا أن نتتبع التأثير العربي بشكله الواضح في مجال أضيق هو الفنون والصناعات المنزلية. فقد كانت تبني منازل الكبراء في مملكة بيت المقدس نفسها على الطراز العربي: ساحة ورخام ونافورة وخرير مياه جارية. كذلك الزخرفة والأثاث الداخلي فقد كانت جميعاً على هذا النحو، وربما أثر استيراد المصوغات الذهبية والحلي في فن الرسم في إيطاليا وعلى الأخص في البندقية. أو

---

[1] يظن بروتز **protz** ص٤١٩ من الكتاب المذكور آنفاً (مع اعترافه بأن ما يقوله لا يعدو الظن) أن التأثيرات العربية قد تكون أدخلت في الغرب قوس حذاء الفرس والقوس الشبيه بالدائرة المكون من عدة أقواس صغيرة وبذا ساعدت هذه التأثيرات على أن تخلق التكفويل والأشكال المختلفة للزخارف المكونة من أشكال هندسية متصل بعضها ببعض.

[2] فالكنائس المستديرة التي يطلق عليها اسم كنائس المعبد (والتي يوجد منها أربع في إنجلترا والتي يمكن العثور على نماذج منها في فرنسا وأسبانيا) هذه الكنائس تقليد مقصود للمدفن المقدس وللمعبد في بيت المقدس– ومثل هذا التقليد تراه أيضاً في (اللابيرانتا) أو (طرق بيت المقدس) الموجودة في بعض الكنائس الغربية ونراه كذلك في (المقدسيات **Jerusalems**) الموجودة في بعض مدن من الطراز النيوتون بيروسيا.

كان لمصنوعات العاج والمينا والسجاجيد والأبسطة مثل هذا التأثير في الغرب على وجه عام. وقد نتحدث عن النمط العربي **rebesk** أو **arabesque** في القرون الوسطى كما نتحدث عن النمط الصيني **Chinoiserie** (فيما يتعلق بورق الحائط واللاكيه **lacqners** والأثاث) في القرن الثامن عشر. وربما اشترى الحجاج وجلبوا منهم إلى أوربا علباً عربية الطراز لحفظ الملفات المسيحية. أو لبسوا ونقلوا المنطقات الشرقية ذات الأكياس إلى باريس بغية تقليدها. وربما نقلوا إلى الغرب الأبواق المتخذة من القرون والتي سمع صوتها وقتاً ما في أصداء الشام.

أما في ميدان العلم والفلسفة، فقد كان عرب إسبانيا على الأرجح لا عرب الشرق هم الذين قدموا الطرف القيمة إلى الغرب اللاتيني إلا إذا استثنينا انتقال بعض العلم الرياضي من الشرق إلى الغرب. ويقال إن أدلارد الباثي **Adelard of Bath** الذي درس على العرب على الفلك والهندسة، قد طاف بمصر وآسيا الصغرى. وكذلك بإسبانيا إبان النصف الأول من القرن الثاني عشر. ومن الثابت أيضاً أن ليوناردو فيبوناتشي **Leonardo Fibonacci** قد طاف بمصر وسورية. وليوناردو هذا هو أول عالم مسيحي اشتغل بعلم الجبر. وكان معاصراً لفزدريك الثاني. وإليه قدم بحثه في الأعداد المربعة **Square Numbers**، وربما كان ذيوع الأرقام العربية وعلم الحساب راجعاً بعض الشيء إلى التجارة التي راجت بين الثغور الإيطالية وسورية. وكان الطب كالرياضيات من العناصر الجوهرية في العلم العربي، ولكن مركز هذه العناصر ومصدر ذيوعها كان على الأرجح في إسبانيا وليس في سورية. وأقصى ما نستطيع أن نفترضه عن تأثير سورية هو أن نقرن قيام مدرسة الطب في مونبلييه بالتجارة التي تبودلت بين جنوبي فرنسا وسواحل بحر الروم الشرق. وقد رأينا أن الفلسفة المدرسية التي قامت في القرن الثالث عشر لا تدين بشيء لفلاسفة العرب في الشرق عن طريق

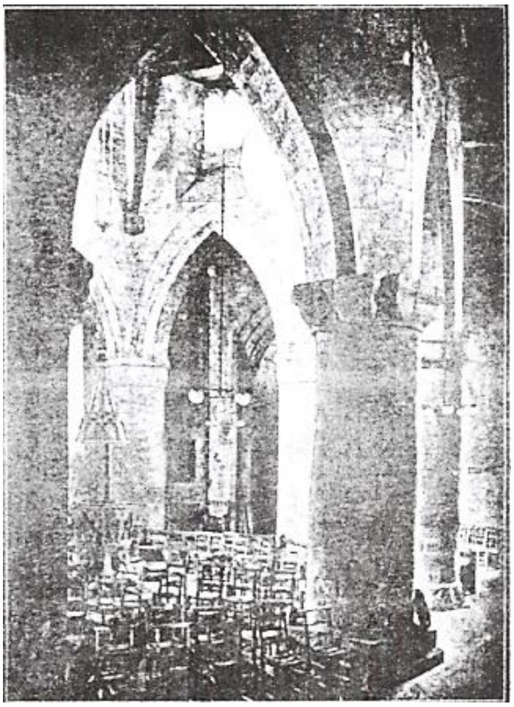
مباشر. وكان موضوع هذه الفلسفة– بغض النظر عن التقاليد المسيحية وتعاليم الآباء– هو الأرسطالية كما تناولها عرب إسبانيا أو معرفة أرسطو عن طريق بيزنطة مباشرة[(١)].

أما في الفنون والآداب فقد كان تأثير الحروب الصليبية أعمق وأشد تغلغلاً؛ فمن نتائجها المباشرة دراسة اللغات الشرقية. على أن هذا التقدم لم يكن راجعاً على كل حال إلى الحروب الصليبية نفسها بقدر ما كان راجعاً إلى البعثة التبشيرية إلى آسيا، تلك البعثة التي أعقبت الحروب الصليبية وكان القصد منها تحويل المغول عن ديانتهم. وكان أول من حاول أن يرقي بالدراسات الشرقية فيجعل منها أداة لحرب صليبية هادئة تعتمد على أسلحة روحية خالصة، هو رجل من قطلان يدعى رايمند.(شكل رقم ١٢) لل **Raymundus Lullus**، فقد أسس عام ١٢٧٦ كلية للرهبان في ميرامار **Miramar** لدراسة اللغة العربية. وفي عام ١٣١١– ولعل هذا كان بإيعاز من ريموند– قرر مجلس فينا إنشاء كراسي للغات الشرقية (العربية والتترية) في جامعات باريس ولوفان وسلامنكا. وقد دفعه روحه الغيور ذات النشاط الذي لا يحد– إلى الاستشهاد في تونس عام ١٣١٤، ولم ينتج عن جهوده هذه شيء يستحق الذكر. واستمرت الرسالة الشرقية التي كان هو أكثر الناس غيرة على الدفاع عنها، غير أن ثمرتها كما سنرى، كانت أقل في نمو الدراسات الشرقية منها في نمو المعلومات الجغرافية[(٢)].

---

(١) يشير الأستاذ ك. هـ. هاسكنز **C. H. Haskins** في مقال عن العلم العربي في غربي أوربا (**ISIS** المجلد السابع من ٣) إلى أن الحروب الصليبية من حيث هي كذلك كان لها نصيب يدهش منه، في نقل العلم العربي إلى أوربا المسيحية.

(٢) يرى الأستاذ هاسكنز في الكتاب المذكور آنفاً، معتمداً على كتاب **J. K. Wright** المسمى **Geographical Lore of the Time of the Crusodes** أنه إذا كانت الحروب الصليبية قد زادت



(شكل ١٥)– كنيسة الهيكل المستدير في نورثاميتون

أما في حلبة الآداب فإن الحروب الصليبية قد خلفت طائفة كبيرة من المعلومات التاريخية، وكانت الحروب الصليبية نفسها موضوعاً لكثير من شعراء الغرب. ومن بين مؤرخي الحروب الصليبية من الغربيين ذلك النورمندي الذي لم يشأ أن يعلن اسمه وهو الذي صنف كتاب (حركة الفرنج **Gesta Francorum**) ووصف أول حرب صليبية، والعالم **Fulcher of Chartres** الذي ألف كتاب **Historia Hierosolymitana**لا يصف فيه أول حرب صليبية فحسب؛ بل

معلومات أوربا المسيحية في الجغرافيا؛ فإن ذلك قد تم عن طريق التجارب العملية لا عن طريق الإطلاع على كتب الجغرافيين من العرب التي كان يجهلها الغرب إبان العصور الوسطى

يصف تاريخ مملكة بيت المقدس حتى عام ١١٢٧. وفوق هؤلاء جميعاً وليم أسقف صور الذي ألف "تاريخ ما حدث فيما وراء البحار History of things done in the parts overseas في ثلاثة وعشرين مجلداً متناولاً الحوادث التاريخية حتى عام ١١٨٣، وقد صار هذا الكتاب العظيم بعد ترجمته إلى اللغة الفرنسية أهم كتاب في العصور الوسطى والمرجع الرئيسي لقصة الحروب الصليبية. ولم يكتف وليم الصوري بالكتابة عن أعمال اللاتين بل إنه ألف أيضاً "تاريخ الأمراء المسلمين منذ ظهور النبي History of the Muhammadan Princes from the appearance of the Prophet وبالرغم من أن هذا الكتاب مفقود الآن فإن هناك آثاراً منه ما تزال باقية في كتاب وليم الطرابلسي المسمى "بحث في حال العرب" Tractatus de Statu Saracenorum (١٢٧٣) ترينا مدى فهم المؤلف للعالم العربي وتدل على بصيرته النافذة في عبقرية الإسلام ومميزاته. ومن المصادر الشرقية المكتوبة بأقلام شرقية ترجمة الشيخ السوري أسامة بن منقذ لنفسه، وهي تتناول تاريخ القرن الثاني عشر كله، وكتاب تاريخ الأتابكة لابن الأثير، وحياة صلاح الدين لبهاء الدين. ومهما يكن من شيء، فسرعان ما استحالت في الغرب قصة الحروب الصليبية من تاريخ إلى أسطورة كما رأينا ذلك من قبل في أغنية رولاند Song of Roland، وهي خلاصة المسرحية ذات الخيال الشعري عن الحياة الحربية التي قامت على الحدود في إسبانيا الشمالية بين المسيحية والإسلام.

وفي مستهل الحروب الصليبية، ولعله في الحرب الصليبية الأولى بدأت تلك الرواية الخيالية تخلق أسطورة اتفقت مع التاريخ من حيث الذيوع، واختلفت عنه اختلافاً كبيراً من حيث رواية الحوادث[١]. وتعود هذه الأسطورة فتظهر في

---

[١] انظر كتاب Geschichte des ersten Kreuzzuges فون سيبل Von Sybel.

أغنية الضعفاء Chanson des Chetifs (١١٣٠) وأغنية انطاكية Chanson eAntioche(١١٨٠). وقد كانت الأسطورة تمجد بطرس الناسك Peter the Hermit أو جودفري أوف بويون Godirey of Pouillon كما مجدت أغنية رولاند كلا من رولاند وأوليفر. ولقد ذاعت للتسلية طوال عصر الحروب الصليبية، فانتشرت هنا وهناك، ثم خلقت قصة تاريخية حلت قروناً طويلة محل الحقيقة التاريخية. هذه القصة هي التي وصلت إلى تاسو Tasso وضمنها قصيدته Gerusalemme Liberataكإحدى آيات البطولة في القرن السادس عشر. وليس هناك ما يرينا خيراً من ذلك المدى الذي نسيت أوربا عنده المعنى الحقيقي للحروب الصليبية. والغرض منها. و يقول دى سانكتس de Sanctis إن تاسو كان يرغب في كتابه قصيدة رومانتيكية تشتعل فيها الروح الدينية.

possibilmente storico e prossimo al vers o verisimile.

ولكن ماذا عساه قد أخرج لنا؟[١]

Un mondo cavaleresco, fantastico, romanzesco e voluttuoso, che sente la messa e si fa la croce.

أي أنه لم يفلح في أكثر من أن صور لنا عالماً يبرز فيه الفرسان و يسوده الخيال وتطغى عليه الشهوات المختلفة.

والواقع أن الحروب الصليبية لم تصبح من "المواد" الهامة في شعر القرون الوسطى كموضوع شارلمان أو موضوع بريطانيا والمائدة المستديرة[٢]. وقد تناولت

---

(1) **De Sanctis Storia dell Letteratura ltaliana, ll. 161, 168.**

(٢) يشير بروتز (في الكتاب المذكور آنفاً ص ٤٩٤) إلا أن كتاب حركة الفرنج لدى صدر في أول الحروب الصليبية وكان وقتاً ما مبعث الشغف دائماً قد فقد هذه الميزة عند نهاية الحروب الصليبية. ويرى جيمس أوف فيتري James of Vitry (+ ١٢٤٠) للذي ألف مجموعة من قصص الوعظ والإرشاد أن أي موضوع آخر كان يجذب الكتاب أكثر مما كان يجذبهم موضوع الحروب الصليبية.

هذه المواد في حقيقة الأمر ذلكما الموضوعين الجليلين: الأول هو أن شارلمان قد نصب محارباً صليبياً، والثاني أنه أرسل في رحلات إلى القسطنطينية وبيت المقدس. وقد عرف الشعراء الذين قرضوا الشعر في آرثر كيف يكسون قصصهم باللون الصليبي فما كانت تكون قصيدة **Morte d'Arthur** شيئاً مذكوراً لو لم تكن الحروب الصليبية قد غمرت القرون الوسطى، وعلى ذلك فلم يكن شيء من هذا التأثير مستمداً من الإسلام. وكل ما هناك فكرة حروب بين الإيمان والكفر بلغت درجة لا مثيل لها في عصر كله حروب. وهذه الفكرة قديمة قدم الحرب بين إيران وطوران **Iran and Turan** ولم يضف الإسلام إلى موضوعات الشعر في القرون الوسطى شيئاً ذا بال اللهم إلا باعتباره الشيء الذي يتمثل فيه الكفر، وربما استعار مؤلف قصة **Aucassin and Nicolette** بعض الشيء من مصادر عربية؛ و إن كان استعار بالفعل فإن ما أخذه لا يمت بصلة إلى الحروب الصليبية[1] فإذا كان هناك حق في النظرية العربية القائلة بأن الشرق ليس فقط أصل المقطوعة الشعرية التي تعرف في اللغات الأجنبية باسم **Sonnet**؛ بل أصل الشعر الغنائي المقفى كذلك فان هذا أيضاً لا علاقة له بالحروب الصليبية وإنما هو جزء من تاريخ صقلية. وإنه ليكاد يبدو لنا أن قصة ترواده وقصة الإسكندر قد أعطت كلتاهما إلى شعراء القرون الوسطى صورة الشرق بشكل أوضح من تأثير الحروب الصليبية في خلق هذه الصورة. وربما نجرؤ على القول بأن هذه الحروب لم تكون النسيج الحقيقي للقصة الغربية إلا في أيام قصتي الكونت روبرت أوف باريس **Count Robert of Paris** والطلسم **Talisman** وقد صارت

---

[1] يظن بروتز (ص ٤٥٠) أن مجموعة القصص الهندية التي يطلق عليها (كليلة ودمنة) يحتمل أن تكون قد نقلتها الحروب الصليبية إلى أوربا الغربية، ويضيف إلى ذلك أن شعراء التروفير **trouveres** في شمالي فرنسا قد أدخلوا في شعرهم الغنائي عناصر شرقية وكانوا السبيل الذي نفذت منه القصص والخرافات الشرقية إلى بوكاشيو **Boccaccio** والروائيين الإيطاليين.

الموضوعات المستمدة من الحروب الصليبية إن لم تكن هذه الحروب نفسها، جزءاً من التقليد القصصي في القرون الوسطى، فهناك مثلاً موضوع الفارس الصليبي الذي سجن في أرض العرب ثم نجا من السجن بواسطة الأميرة العربية التي وقعت في حبه بعد ذلك. وهناك أيضاً موضوع الزوجة التي قطعت الأمل في عودة زوجها الصليبي بعد أن حزنت عليه طويلاً لظنها أنه قد قضى نحبه. فتشرع في الزواج من بعده وإذا بها تفاجأ بعودته إما وحده أو مصطحباً سيدة عربية. على أن هذه إن هي إلا تزويقات قصصية لا تمس موضوع الحروب الصليبية الجوهري وماهيتها[1].

-٣-

إذا طرحنا جانباً مسألة تأثير الشرق الإسلامي في أوربا الغربية عن طريق الحروب الصليبية أو عن طريق مملكة بيت المقدس، بقيت لنا المسألة الكبرى التي تليها وهي التأثير الكلي العام للحروب الصليبية على موطنها ومصدر انتشارها وهو أوربا الغربية التي اختصت بهذه الحروب. هذه المسألة لا تدخل في موضوعنا، ولكن لعل من الممكن على سبيل الإضافة والختام أن نثبت هنا بعض ملاحظات قليلة؛ وأن نلفت النظر على الخصوص إلى تلك النتائج العامة للحروب الصليبية التي كان لها شأن يذكر في العلاقات بين الشرق والغرب.

ولتوضيح ذلك نقول إن الحروب الصليبية أثرت في مسيحيي أوربا الغربية من نواح أربع: فهي أولاً قد أثرت في الكنيسة، وعلى الأخص في البابوية؛ وثانياً في الحياة الداخلية والاقتصادية عند جميع الممالك. ويمكننا أن نتتبع بعض هذا

---

[1] ربما يكون خليقاً بنا أن نذكر أن الموسيقى الغربية قد تأثرت بعض الشيء بالموسيقى الشرقية خلال الحروب الصليبية.

التأثير حيث نراه في سير أعمال الحكومة (أي الدولة بمعنى الكلمة)، وبعضه كما يظهر في مركز الطبقتين المدنيتين: طبقة النبلاء وطبقة الشعب، وعلى الأخص طبقة الشعب من سكان المدن. وثالثاً في العلاقات الخارجية بين الدول المختلفة. وهذا التأثير يمكن تتبعه في كلا التغيرات التي طرأت على مركزها وأهميتها، والتوازن بينها، والتطور العام لخلق مجموعة من دول أوربية. وأخيراً فقد أثرت هذه الحروب في علاقات أوربا بالقارة الآسيوية، وتوسيع دائرة استكشاف الأراضي الجديدة من القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن الخامس عشر. ولنبدأ الآن بتتبع الأدوار المتعاقبة لحركة أوجدتها الحروب الصليبية لأول مرة.

الكنيسة والبابوية

كان رجال الدين هيئة دولية، وكان زعيمهم البابا شخصية أوربية كبيرة. و إن عملاً دولياً يهم أوربا جميعاً كالحرب الصليبية كان مقدراً له من غير شك أن يهيمن عليه رجال الدين والبابا، وأن يشتد معه الميل الثيوقراطي الذي تقوم عليه الحركة الجريجورية. وفي رأي أربان الثاني يعتبر البابا القائد الأعلى للحرب المقدسة. وتعتبر الحرب الصليبية هي السياسة الخارجية للبابوية، وتقوم هذه الحروب تحت إشرافه، و يصاحب جيش الله مندوب من قبل البابا يتولى قيادته. على أن الواقع أن هذه المطامع البابوية لم يمكن تحقيقها ألبته. فإن المطامع الدنيوية للأمراء الذي هم ليسوا من رجال الدين كانت واضحة جلية بل كانت سائدة في الحرب الصليبية الأولى نفسها. وإن تأسيس مملكة دنيوية في بيت المقدس عام ١١٠٠ بدلاً من الثيوقراطية الدينية التي كان يحلم البعض بها ليدل أكبر دلالة على الفشل الذي منيت به البابوية. وقد لعب الإمبراطور وملوك الغرب أكبر دور في الحرب الصليبية الثانية والثالثة و إن كانوا لم يشتركوا بأنفسهم في الحرب الصليبية الأولى. وستسنح لنا الفرصة لترى كيف كانت الدولة الدنيوية تفرض

ضرائبها الخاصة لتدعيم بيت المقدس. ورغماً عن التحول المدني والاتجاه غير الديني (اللذين لم يكونا في وقت من الأوقات أوضح مما كانا عليه أثناء الحرب الصليبية الرابعة)، فلم يكن بد من أن تظل الحروب الصليبية في صميمها متصلة بالبابوية. فالبابوات هم الذين بشروا لها ونظموها. وأولئك هم الذين وجهوها، لا ضد مسلمي الشرق وحدهم، ولكن ضد هراطقة الغرب الألبيجيين[1] Albigensian كذلك. بل إننا نرى أيضاً في حكم فردريك الثاني كيف كان أحد البابوات يوجه تلك الحروب ضد إمبراطور عنيد مكابر مثل فردريك. ولم تكن الحروب الصليبية سلاحاً للسياسة البابوية فحسب، بل لقد كانت كذلك مصدراً للمالية البابوية. فإن تكن الحكومة المدنية قد فرضت ضريبة عشرية سمتها ضريبة صلاح الدين فقد استطاعت البابوية من جهتها أن تفرض عليهم في نفس الوقت ضريبة عشرية باسمها. وطالما فرض رجال الدين العشور الدينية بانتظام بعد بداية القرن الثالث عشر بحجة الإنفاق على الحرب الصليبية، وذلك إما بمراسيم المجالس أو بسلطة البابا. وكما أضافت الحروب الصليبية دخلاً جديداً للكنيسة، فقد أدخلت كذلك طوائف كهنوتية جديدة؛ فجماعات الدوية والاسبتارية باتباعها قوانين تقوم على القوانين الكنسية نفسها قد قدمت إلى أوربا شيئاً جديداً لم يكن مألوفاً: هو شكل القسيس المحارب الذي جمع بين حياة القسس الخاضعة لأساليبها الخاصة و بين حياة الجندي المحترف.

هذه الطبيعة المزدوجة للهيئات العسكرية تصور لنا بوضوح الطبيعة المزدوجة للحروب الصليبية، إذ جعلتها في وقت واحد مع البابا وضده، دينية ولا دينية، مؤيدة للدين ولكنها في الوقت نفسه منجم ينذر بتقويض أساسه. و إذا لم تكن هذه الحروب قد صادفت حظاً من التقدم فهي على كل حال قد زعزعت التفريق

[1] انظر هامش ص ٨ فصل "إسبانيا والبرتغال".

بين المقدس وغير المقدس، وبين الدنيوي والديني، وبين الفاني والروحي. وكانت هي البركة التي تمنح للمحارب من غير رجال الدين، ولكنها أدت أيضاً إلى تحرير غير رجال الدين وإطلاقهم من قيودهم. فربما استطاع أمثال هؤلاء المحاربين أن يصلوا بوساطة الحروب الصليبية إلى أن يكونوا أشبه شيء بقسس، كما أن الدول ربما استطاعت بفضل هذه الحروب أن تصل إلى شيء من التقديس. وإن حركة كهذه الحركة بعثها مزاج ديني مغاير كل المغايرة للأمزجة العادية، ونشطت في عصر ينزع إلى الثيوقراطية. كانت على الرغم من ذلك من القوى التي تعمل على تقوية الروح المدني. وإعلاء القوة المدنية. ولقد كان من نتائج احتكاك الغرب بمسلمي الشرق من يوم إلى آخر– هذا الاحتكاك الذي كان من نتائجه أن عرف كل فريق الفريق الآخر. معرفة وثيقة ولدت شيئاً كثيراً من التسامح– قد أضعف العداء القديم بين الإيمان والكفر كما أضعفت الحروب الصليبية التمييز بين المدني والديني في حدود العقيدة. ولم يكن لكل الناس في القرن الثالث عشر خلق فردريك الثاني الذي استخدم جيشاً عربياً ضد البابا و تراسل مع العلماء العرب وأجرى مفاوضات مع حكام مسلمين حتى في الوقت الذي كان فيه بيت المقدس نفسه بغية للغرب. وعلى كل حال فقد أظهر العلماء استعدادهم للأخذ عن فلاسفة العرب، وأن بعضهم بدأ يدرس العربية. وأن روحاً من التفاهم بدأت تظهر. وهناك فرق بلا شك بين القديس لويس الذي كانت حياته بقية من عصر زائل، والذي كان لا يجد سبيلاً للمناقشة مع الكافر إلا بحد السيف، و بين جامعة باريس التي كانت تعتمد حتى على إسبانيا العربية فيما يتعلق بكتابي الطبيعة وما وراء الطبيعة لأرسطو. وقد ظهرت الروح العلمية واستقام كيانها بعيداً عن الحروب الصليبية، ولكنها لم تكن لتستطيع أن توفق إلى أداء أجل واجب كان عليها أن تعمله وهو المصالحة والمواءمة بين حكمة أرسطو الدنيوية مع نصوص الإنجيل وتعاليم الكنيسة الموحى بها إلا في جو التفاهم الحسن الذي عاونت الحروب الصليبية على إيجاده.

الحكومة والممتلكات الدنيوية

كان من أبسط وأظهر نتائج الحروب الصليبية في الحياة الداخلية للممتلكات الغربية نشوء نوع جديد من الضرائب. فقد كان المعروف إلى ذلك العهد أن تفرض الضرائب على الأراضي، فلما كانت الحروب الصليبية فرضت على ممتلكات الأشخاص. وكان لويس السابع أول من فرض ضريبة لتدعيم الأراضي المقدسة **propter sustentationem terrae Hierosolynitanae** سنة ١١٤٦، ثم عاد لجبايتها مرة أخرى سنة ١١٦٥ وتبعه في ذلك هنري الثاني ملك انجلترا سنة ١١٦٦إذ فرضها على كل طبقات رعيته بنسبة ثروة الشخص ودخله **Catalla et redditus**، وهي بنسان عن كل جنيه في تلك السنة، وبنس واحد عن كل جنيه في السنوات الأربع التالية. وفي سنة ١١٨٤ وافق كل من فيليب أغسطس وهنري الثاني على جباية ضريبة مماثلة لهذه في السنوات الثلاث التي أعقبتها، ولو أنه يبدو أن هذا الاتفاق لم ينفذ. وفي سنة ١١٨٨، أي بعد سقوط بيت المقدس، فرض هذان الملكان ضريبة صلاح الدين. واستمر العمل بهذه السابقة في انجلترا حتى أصبحت ضريبة الثروة والعقار جزءاً لا ينفصل من النظام المالي الأهلي، حتى لقد قيل: "إن الضرائب الحديثة نشأت من حاجات الأرض المقدسة"[١].

وليست آثار الحروب الصليبية على الممتلكات الدنيوية في الولايات الغربية ببينة ولا مؤكدة بهذا الشكل. غير أنه قد قيل إن الحروب الصليبية ساعدت على انحلال الإقطاع والإقلال من أراضي الشريف. ومن المؤكد أن هذه الحروب قذفت إلى الشرق بتلك النفوس المضطربة التي كانت تلتمس إقطاعيات جديدة في

---

[١] كارتليري **Cartellieri**: فيليب الثاني أغسطس جـ ٢ ص٨٥، ونجد تحصيل هذا التطور في ص ٥ وما بعدها.

سورية، أو ترجو أن تنتظم في سلك الهيئات العسكرية، وربما كان من نتائج هذه الحروب بيع بعض الممتلكات، واضطراب الصفة الشرعية التي كانت للألقاب. ولكن الواقع أن الأشراف الإقطاعيين ظلوا محتفظين بقوتهم حتى نهاية القرن الخامس عشر. ولعل تأثير الحروب الصليبية في هذه الطبقة أن يبدو أقل وضوحاً في فقد مركزها الاجتماعي منه في الوسائل الجديدة التي اتخذتها في الحرب وشيوخ لعب الجريد واستعمال البنوك التي تحدثنا عنها فيما تقدم. كذلك كان ينسب نهوض البلديات واستقلالها إلى الحروب الصليبية. وذهب الناس إلى أن إصدار القوانين التي تمنح الاستقلال للبلديات كان سببه حاجة الأشراف الصليبيين للمال، ولو أن هذا الظن لا يمكن إثباته. وربما كان الأسلم والأصح أن نقول إن الحروب الصليبية كانت في معاونتها لنمو التجارة تشجع بالضرورة نمو المدن كذلك. ولا شك في أن الموانئ الإيطالية الكبرى مدينة بشيء كثير من ازدهارها الأول للحروب الصليبية. وكذلك كان الطريق البري الداخلي التجاري الذي كانت تجتازه تجارة البندقية في الرين إلى البحر البلطي وبحر الشمال، وهو كما رأينا الطريق والمركز الذي قامت في المدن والنقابات الحرة وترعرعت.

العلاقات الخارجية للدول ونظام أوربا

لم تؤثر الحروب الصليبية في نظام أوربا من حيث تأثيرها على الكنيسة ومركزها بوجه عام، بل كان تأثيرها من حيث إيجاد رابطة جديدة للوحدة الأوروبية. و يمكننا أن نقول إنه بعد سنة ١٠٩٦ لم تكن فكرة وحدة أوربا الغربية متمثلة نظرياً في الإمبراطورية الرومانية المقدسة وحدها بل إنها تجلت فعلاً في الحروب الصليبية المسيحية العامة. والواقع أن حكام الدول الأوروبية كانوا يلتقون في الحروب الصليبية ليختلفوا فيما بينهم، وأن الفوارق القومية كانت تتجلى وتتضاعف بسبب المنافسة القومية التي صاحبت هذه الحروب كما حدث

في الحرب الصليبية الثالثة مثلاً. ولكننا لا يجب أن ننسى أن الشعور باتحاد المصالح والدعوى المشتركة لم يختلف تماماً. ولم تكن بغداد توجه المسلمين توجيهاً عاماً، ولا نادت الخلافة مسلمي الشرق لتجمعهم على لواء واحد. بل أقصى ما كان هناك وجود حكومة في الموصل تعتمد على القوة وتعصب ديني كالذي اشتهر عن رجل كنور الدين، وحمية كالتي عرفت عن رجل كصلاح الدين. أما المسيحية الغربية، فقد كانت ترعاها البابوية، وكانت هذه توجه كل حرب صليبية. وكان يسود المسيحية روح دولي قاعدته العامة العدوان المشترك على العدو. فنحن نرى خلال تلك العصور فكرة قيام عصبة أمم أوربية أو دولة مسيحية respublica Christiana تشتغل بقتال الترك. وقد وضع أستاذ هولندي اسمه ترمويلن Ter Meulen كتاباً عنوانه "في فكرة نظام دولي" Der Gedanke der Internationalen Organisation تتبع فيه المحاولات المختلفة التي بذلت منذ أيام دوبوا سنة ١٣٠٠ إلى أيام الأب سان بيير وكانت سنة ١٨٠٠ للوصول إلى تحقيق وحدة أوربية أو عصبة أمم. ونجد أن أساس أغلب هذه المحاولات هو الرغبة في الاشتراك في حرب الأتراك. وإننا لنلمح في أكثرها أثر الفكرة الصليبية باقياً.

وفي نفس الوقت اضطرب توازن الدول المسيحية، أو تغير أثناء الحروب الصليبية، ولم تعد الإمبراطورية البوزنطية لتعادل إمبراطورية الغرب في كفة الميزان، إذ أن الأولى سقطت سنة ١٢٠٤. وإذا كان قد بقي في القرن الثالث عشر ما يسمى الإمبراطورية البوزنطية في القسطنطينية وطرابيزون، فإن هذا البقاء كان للاسم فقط. ومن ذلك العهد انتقل التوازن الأوربي إلى الغرب. وكان لفرنسا القدح المعلى بين الدول الغربية. وللحروب الصليبية يرجع الفضل في توفيقها إلى هذا المقام، إذ أن أول نداء أذيع للحرب الصليبية كان من فرنسا،

وأول من لبى النداء فرسانها. بل إن المثل الأعلى للمحارب الصليبي كان رجلاً فرنسياً هو القديس لويس. كذلك كان المستعمرون الفرنسيون هم الذين أقاموا بمملكة بيت المقدس، حتى إذا زالت انتقلوا إلى مملكة قبرص. وأقاموا أيضاً في الموره بدوقية أثينا. وقد قال كاتب فرنسي في القرن الرابع عشر: "إن أنبل فرسان العالم، هم فرسان الموره لأن اللغة الفرنسية الجميلة تجري على الألسن هناك كما هو الحال في باريس" لكن لم تكن اللغة الفرنسية **Lingua Franca** التي كان يتحدث بها في شرقي بحر الروم بالفرنسية السليمة. ذلك لأن الأساس اللاتيني الذي قامت عليه كان مأخوذاً من الإيطالية لغة تجار جنوه والبندقية. وإذا كان لم يقدر للغة الفرنسية أن تبقى طويلاً في شرقي بحر الروم؛ فإن التقاليد الفرنسية بقيت قائمة هناك بوجود أصبع فرنسا من يوم أن قام فرنسيس الأول في القرن السادس عشر مدافعاً عن الحماية التي كان يبسطها شارلمان على بيت المقدس. وقد عقدت معاهدات نص في بعض شروطها على أن يكون للاتين حق امتلاك الكهف الذي ولد فيه المسيح، والقبر المقدس في أورشليم. وظلت هذه النصوص حتمية حتى كان لها أثر كبير في القرن التاسع عشر، إذ ساعدت على نشوب حرب القرم. وكذلك نستطيع اليوم أن قول دون مغالاة إن انتداب فرنسا على سورية[1] يعد أثراً من آثار الحروب الصليبية.

---

[1] بعد هزيمة تركيا في الحرب العظمى ١٩١٤– ١٩١٨ انسلخت عنها الولايات التي كانت تابعة لها وقررت عصبة الأمم التي تكونت على أثر معاهدة فرساي في ١٠ يناير سنة ١٩٢٠ وضع هذه الولايات التي من بينها سورية تحت انتداب دول أوربية كبيرة تتولى إدارة شئونها. والفرق بين الانتداب والحماية أن الأول مفروض على الدولة قسراً والثانية تتم بتعاقد معها، وعلى كل حال يمكن القول إنه لا فرق بينهما (المترجم).

العلاقات بين أوربا وآسيا

بقي علينا أن نقول في ختام هذا الفصل كلمة عن النظام الجديد للعلاقات بين أوربا وآسيا، ذلك النظام الذي بدأ منذ الحروب الصليبية. لم يقتصر أثر الحروب الصليبية في أوربا على خلق نوع جديد من الاتحاد الداخلي، وتأثير جديد في مرافق حياتها الداخلية المختلفة، ولكن أوربا كسبت باستمرار هذه الحروب نظرة جديدة واسعة للعالم، هذه النظرة الواسعة التي صاحبها نهوض حركة الارتياد والانصراف للاستزادة من المعلومات الجغرافية، كانت آخر نتائج الحروب الصليبية. بل يمكننا أن نقول إنها أهم هذه النتائج إذا اعتبرنا اتساع نطاقها و بعد أثرها، وإن علم الجغرافيا كان في خلال القرن الثاني عشر أخصب العلوم لأن عليه كان يعتمد الحجاج[1] في وصف الطرق والأماكن المقدسة، والمعلومات الحربية عن الميادين الصالحة للخطط العسكرية (خصوصاً المنطقة الواقعة بين فلسطين ومصر) التي تم كشفها ومعرفتها في ذلك الوقت، ولم تكن تتناول غير ساحل آسيا الغربية على كل حال.

أما في القرن الثالث عشر فقد اتجهت حركة الاستكشاف إلى العناية بكل آسيا القصوى كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وقد بدأ عصر الاستكشاف الآسيوي الزاهر سنة ١٢٤٠ وانتهى بعد ذلك بقرن، وهو يوازي إن لم يساو عصر الاستكشاف الأمريكي[2]. كانت آسيا خلال ذلك القرن موصولة وصلاً واهياً بحبال الإمبراطورية المغولية التي كانت تمتد من شبه جزيرة القرم وتبريز وتمتد إلى

---

[1] بخصوص أماكن الحج يستطيع القارئ أن يظفر بما يريد في كتاب بروتز (المشار إليه آنفاً) ص ٤٧٠ وما بعدها في طبعات **Itinera Hierosolynitana** (مثال ذلك **Corp. Script, Ecel, Latin**) ومطبوعات **Palestine Pilgrins' Text Society**.

[2] انظر مقال الآنسة إيلين بور **Miss Eileen Power** المسمى فتح الطرق البرية إلى كاثاي، في كتاب "الترحل والرحالون في العصور الوسطى" الذي أشرف عليه الأستاذ أ. ب. نيوتن **A. P. Newlon**.

كمبالوك (بكين) وكنساى (هنكاو) عن طريق بخاري وسمرقند. ولقد احتفظ المغول بديانتهم الشامانية فلم يكونوا هم أنفسهم مسيحيين لكنهم آووا في إمبراطورتيهم رعايا مسيحيين. وكان المسيحيون المتحمسون يرجون تحويلهم إلى المسيحية، بينما كان يحاول التجار أن يضعوا أيديهم على مراكز التجارة الشرقية بمساعدتهم. أما الإرساليات التي وجهت إلى المغول، فقد كان من أغراضها الوصول إلى الغاية التي ترمي إليها الحروب الصليبية من تحويل المغول إلى المسيحية. و بذلك تقع الأراضي المقدسة بين المغول المسيحية وأوربا المسيحية فلا يكون هنا مفر من بقائها في قبضة المسيحيين بقاء دائماً. فلما اتصلت الإرساليات بالحروب الصليبية اتسعت غايتها حتى تعدت الحدود التي كانت قد رسمت لها. وظهر أمثال رايمند لل الذي كان ينادي بوجوب استبدال الحملة الصليبية ببعثة تبشيرية. وأن يقوم التبشير السلمي مقام الحملة الحربية، وبهذا أصبح تحويل آسيا إلى المسيحية غرضاً قائماً بنفسه عند أمثال لل من المفكرين. وصاروا يحلمون بملء الأرض بمعرفة الله كما تملأ المياه البحار. هذه الإرساليات استطاعت أن تخطو شوطاً بعيداً بفضل تسامح المغول ووجود نساطرة مسيحيين في آسيا. ففي أوائل القرن الرابع عشر استطاع يوحنا أوف مونت كورفينو– مؤسس الكنيسة اللاتينية في الصين– أن يصبح أسقفاً لكمبالوك (بكين) يعاونه ثلاثة من الرهبان الفرنكان. وقد رافق هذه الإرسالية التاجر الإيطالي كما صاحب الملاحون الإيطاليون أول حملة إيطالية. ولم يقتصر الأمر على هذا التوفيق الذي أدركه آل بولو في رحلاتهم بل استطاعت شركة من چنوا أن تمخر في مياه بحر قزوين (وهذا شاهد على التركز الوطيد) كذلك عين قنصل بندقي في تبريز. على أن ذلك لم يجد نفعاً فقد منيت كل هذه المحاولات أخيراً بالفشل. وهكذا نرى أن ذلك المشروع الذي كان يرمي إلى تحويل المغول إلى المسيحية دفعة واحدة فيوحد آسيا المسيحية وأوربا المسيحية حتى يطبقا على الإسلام فلا يصبح إلا عقيدة كليلة الانتشار لا وجود لها إلا في جزء

من إسبانيا وركن من بحر الروم، قد تضاءل واختفى. وفي سنة ١٣١٦ اعتنق الإسلام خانات المغول في فارس. وفي منتصف القرن الرابع عشر عم الإسلام وسط آسيا. وبين سنتي ١٣٦٨ و ١٣٧٠ أقفلت أسرة منج الوطنية الصينية أبواب الصين في وجه الأجانب، فكانت الخاتمة أن قطع السبيل على المسيحية ومهد الطريق للإسلام الذي بلغ شأواً بعيداً من الاتساع، وترامت أطرافه بفضل الأتراك العثمانيين. ولكن بارقاً آخر لمع في خيال الغرب الذي لا يقهر وكان هذا الأمل الجديد قميناً بأن يشعل ثورة من أعنف ثورات التاريخ. ذلك أن الطريق الأرضي وقد قفل فلماذا لا تسلك المسيحية سبيل البحر؟ لماذا لا تبحر إلى الشرق فتهاجم الإسلام وتستولي على القسطنطينية من الخلف. تلك كانت فكرة كبار الملاحين الذين كانوا يحملون الصليب فوق صدورهم، والذين كانوا يعتقدون مخلصين أنهم كانوا بعملهم هذا يجاهدون لاستعادة الأراضي المقدسة. و إذا كان قد قدر لكولمب أن يجد الجزائر الكاريبية في طريقه بدلاً من كاتاي، فإننا نستطيع أن نقول بحق إن الإسبان الذين عاونوه قد كسبوا قارة جديدة للمسيحية، وإن الغرب استطاع أن يعيد رجحان الميزان لصالحه بسبيل لم تكن تخطر له على بال.

***

لم تفشل إذن هذه الحروب الصليبية إذا اعتبرنا المدى الواسع الذي وصلت إليه، والميدان الفسيح الذي نتج عن فكرتها الأساسية. بل هي لم تفشل تماماً إذا اعتبرنا ما وفقت إلى أدائه من غرضها الأصلي: وهو حماية المسيحية عموماً من خطر الإسلام في شرقي بحر الروم. ونستطيع القول بأن الحروب الصليبية قد بدأها السلاجقة المعسكرون في نيقيه في آسيا، وختمها الأتراك العثمانيون المعسكرون في أوربا نفسها على نهر الدانوب كما نستطيع القول إذا اتخذنا وجهة أخرى بأن

الأمور عادت إلى ما كانت عليه قبل خمسمائة عام، أي حماية فرنسية على الأماكن المقدسة التي يحكمها المسلمون. ولكن لا يخفى أن قطعة الأرض الداخلة في الحماية لم تكن كل شيء. إذ أنه في حين لم تكسب المسيحية بل لم تحتفظ بما يستطاع قياسه على الخريطة، فإنها كسبت واحتفظت بأشياء أخرى غير محسوسة، لكنها حقيقة لها قيمتها. قد نجت المسيحية الغربية في الفترة الهامة التي كانت حضارة أوربا الغربية آخذة فيها بالنهوض في العصور الوسطى فحالت بينها وبين الانحصار في دائرة ضيقة. بل وسعت من حدودها وجعلت لها مطمحاً، وكما يقال لا يعيش من لا مطمح له. وكانت الحروب الصليبية مطمح القوم في العصور الوسطى. مطمحاً قل أن أحسوا به باستمرار، ولكنه كان رغم ذلك مثلاً أعلى إليه يرجع الفضل في إنقاذهم.

الأدب

هـ. ار. جب H. A. R. GIBB
أستاذ علم السياسة بجامعة لندن
ترجمةوتعليق : د.عبد اللطيف محمود حمزة

قد يظهر أن الأدب الإسلامي الشرقي بعيد عنا بعداً شاسعاً بحيث إن فكرة اتصاله بالأدب الغربي ربما لا تخطر ببال واحد في الألف. إلا أن الباحثين الذين يدرسون تاريخ الأدب الأوربي ويعرفون كم من عناصر هذا الأدب نسب حيناً بعد حين إلى أصل شرقي– ويرون على رغم ذلك أن الذي ثبتت شرقية أصله من هذا الأدب قليل جداً– هؤلاء الباحثون الذين يدرسون تاريخ الأدب الأوربي يميلون كثيراً إلى أن ينظروا إلى هذا الموضوع نظرة شك معها شيء من الابتسام

نعم هناك حقائق لا يستطيع أحد إنكارها. فتلك قصص الشرق الأخلاقية الخرافية، وأمثالها من الآثار الأخرى قد حازت شهرة عظيمة في القرون الوسطى. فلقد كان أول الكتب التي طبعت في انجلترا واسمه "حكم الفلاسفة وأمثالهم The Dictes and Sayings of the Philosophers" منقولاً عن ترجمة فرنسية أخذت عن أخرى لاتينية، نقلها اللاتينيون عن نص عربي في هذا الموضوع.

وكذلك في القرن الثامن عشر كانت لقصص ألف ليلة وليلة ما نيف على ثلاثين طبعة باللغتين الإنجليزية والفرنسية. ومنذ ذلك الوقت نشرت هذه القصص أكثر من ثلاثمائة مرة بمختلف اللغات الغربية. زد على ذلك أن الإنجليز

والأمريكيين يعرفون اسم (عمر الخيام) أكثر مما يعرفه الفرس أنفسهم!

ولكن هل كان هذا التأثر بالشرق حالات طارئة تستقل كل واحدة منها عن الأخرى؟ أم هل كانت هذه الحالات تمثل لنا ميلاً عاماً في الأدب الغربي نحو الأدب الشرقي؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف نشأ هذا الميل العام؟ وما مدى تأثيره في تطور الآداب الغربية؟

لسوء الحظ أنه لا يمكننا أن نظفر بإجابة حاسمة إلا عن القليل من هذه الأسئلة، ولا نستطيع هنا أكثر من أن نشير إلى الطرق التي توصلنا إلى الإجابة المطلوبة، وذلك على ضوء ما لدينا من الحجج.

وليس هناك مهمة أدق من أن نقدر العوامل التي تحدد طبيعة أثر يحدثه أدب أمة في أدب أمة أخرى، وأن نحدد مدى ما يصل إليه هذا الأثر، فليس من الضروري أن يكون بين الأمتين اتصال تاريخي وثيق ولو أن مثل هذا الاتصال لابد أن يترك أثراً لا يمحى في أدب إحدى الأمتين أو كلتيهما معاً. كما يظهر أيضاً أن ليس من الأهمية بمكان أن نسأل هل تكون العلائق التاريخية بين الأمتين علاقات صداقة. أم هل تكون علاقات عداء؟ وهذا تاريخ الآداب الأوروبية جميعها ينهض دليلاً على أن طرائق الأدب وحركاته لا تقف عند الحدود السياسية.

إلا أن هناك شيئاً أكثر أهمية من الاتصال التاريخي– وإن كان إثباته بالأساليب التاريخية المعتادة لا يخلو من صعوبة– ذلك الشيء هو التبادل الأدبي. فسواء كان هذا التأثير من جانبين عن طريق التناقل الشفوي، أو من جانب واحد عن طريق الكتب فحسب– وهذا ما يحدث في أغلب الأحيان– فالتحليل الأدبي وحده دون سواه هو الكفيل بإثبات وجود هذا الأثر أو نفيه

ومع ذلك فأكبر عامل من عوامل هذا الاتصال هو أكثرها خفاء فلابد قبل أن يحدث أي نوع من أنواع النقل من توفر شرط الاستعداد من أحد الجانبين أو منهما معاً. ونعني بذلك أنه يمكن أن تكون لأحدهما أو كليهما رغبة في أخذ ما يعطيه الآخر، وفي هذا اعتراف ضمني بتفوق أحد الجانبين على الآخر في هذا الميدان أو ذاك.

ولا نحتاج إلى طويل بحث لنعرف أن الاستعداد الأوروبي لقبول الأساليب الأدبية العربية أو الفارسية لم يكن ظاهراً إلا في بعض الأزمنة، وأنه كان مقصوراً على بعض الأساليب، وهنا لا يمكن أن تقارن بين شيئين: بين تشبع الأدب الغربي بالعنصر اللاتيني دواماً، ثم بالعنصر اليوناني منذ النهضة، وبين أخذ هذا الأدب الغربي لعناصر شرقية بعد أن عدلها تعديلاً ملائماً بحيث أصبح مصدرها غير ظاهر كل الظهور.

ولا تكاد ترى فناً من فنون الأدب الشرقي نقل بأكمله إلى الأدب الغربي. ولكن كانت هناك أساليب أدبية، وموضوعات أدبية أيضاً قد أمكن نقلها إلى هذا الأدب الغربي. وأما اختيار هذه العناصر دون غيرها فموضوع يرجع في معظمه إلى نفسية الشعوب.

ومهما يكن من شيء فإننا نلاحظ أن تأثير الأدب الشرقي في الآداب الغربية كان في المواضع التي اتفق فيها الأدبان أشد ظهوراً منه في المواضع التي اختلفا فيها. ذلك أن الذوق الأدبي الأوروبي كان دائماً ينبذ من الأدب الشرقي جميع العناصر التي لم يكن يألفها. على حين أغرته من هذا الأدب عناصر أخرى كانت نواتها موجودة في الرأي والفكر الأوروبيين، أو كانت محاولات أولى قد بذلت نحو إيجاد هذه العناصر في الأدب الغربي

وفي مثل هذه الحالات كانت العناصر الشرقية التي لها مثيلاتها في الأدب

الغربي بمثابة مفتاح للباب الذي طرقه الغرب، أو كانت هذه العناصر بلونها وبريق صناعتها قد كسبت من حب القوم وإعجابهم ما جعلها تنير الطرق التي كان على الأدب الغربي أن يسلكها بعد.

ولا يؤخذ من هذا أن تلك العناصر الشرقية المماثلة كانت تعتبر مقياساً، أو كان يتخذها القوم نماذج يقلدونها مسرفين في هذا التقليد. بل على العكس من ذلك نرى أضرب الأدب الغربي التي تأثرت بالأدب الشرقي قد اتخذت لها فيما بعد طريقاً خاصاً في التقدم والتوسع دون أن ترجع في شيء من هذا إلى الشرق. بل إن هذه الأضرب من الأدب الغربي كثيراً ما كانت تجهل سابقاتها الشرقية جهلاً كاملاً.

على أن كل محاولة يراد بها المقابلة بين أثر الآداب الشرقية وأثر الآداب اليونانية واللاتينية **classical** نجد أنها لا تراعى الفرق بين هذين النوعين من الآداب. وهو فرق ليس فقط من حيث الكمية ولكنه أيضاً من حيث النوع[١]. ذلك أن أدب العرب والفرس أدب رومانتيكي[٢] في جوهره. فالطالب الذي

[١] سيلاحظ القارئ أن المؤلف يرى أنه كلما كان الأدب الأوربي رومانتيكياً دل ذلك على وجود صلة بينه وبين الأدب الشرقي، وأنه كلما كان الأدب الأوروبي كلاسيكياً لم تظهر هذه الصلة. وسيلاحظ القارئ أيضاً أن المؤلف يريد أن يبرهن على أنه كلما كان الأدب الغربي مقلداً للأدب الشرقي كان أدباً شعبياً من الدرجة الثانية، وأنه كلما كان الأدب الغربي بعيداً عن هذا التقليد كان أدباً أرستقراطياً ومن الدرجة الأولى (المترجم).

[٢] أما كلمة رومانتيكي **Romantic** فنسبة إلى الأدب الرومانتي، وليس من السهل حتى على المشتغلين بالأدب الإنجليزي أنفسهم أن يعبروا تعبيراً دقيقاً عن المقصود بالأدب الرومانتي أو الحركة الرومانتية في الآداب الأوربية– ومع ذلك فنستطيع هنا أن نعرف الحركة الرومانتية بأنها حركة إحياء لآداب القرون الوسطى وفنونها. وقد ظهرت هذه الحركة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وكان من أغراضها مقاومة الآداب القديمة أو الكلاسية **Classics**. وهي تلك الآداب الشكلية الخالية من الروح– كما كان من أغراضها أيضاً مناهضة الآداب التي أعقبت الآداب الكلاسية في الظهور، ونشأت مقلدة لها ومعتمدة كل الاعتماد عليها. والأدبان الكلاسي القديم، والتقليدي الذي نشأ محاكياً له كانت العناية فيهما مقصورة على

شب على المثل العليا للأدب اليوناني لا يظفر في الأدبين العربي والفارسي إلا بقليل من تلك الصفات التي هي مصدر السحر والافتتان بالآداب اليونانية. والحق أن للأدبين الفارسي والعربي ما للأدب اليوناني من براعة في الأساليب، بل إنهما قد يفوقانه في ذلك. ولكنهما مقيدان ومحصوران في المواضع التي يطلق فيها الأدباء اليونانيون العنان لأفكارهم. وهما طفوران وثابان في المواضع التي يكبح فيها الكتاب اليونانيون جماح أقلامهم. وقد اكتسبت الآداب اليونانية واللاتينية **Classics** عظمتها من وقارها وبساطتها. أما الآداب الشرقية فإنها نسيج مجهد يتألف من لغة منسقة بديعية، تشتمل على أخيلة بعيدة المآخذ أحياناً. فنحن نعجب بجمال الأدب اليوناني، لأنه جمال ينفذ إلى عقولنا. ونحن نعجب بجمال الأدبين العربي والفارسي، لأنهما غنيان بألوانهما التي تؤثر في حواسنا وخيالنا.

وإذن فمن قال إن الأدب اليوناني أدب إبداع بينما الأدب العربي في أساسه أدب محاكاة أو أدب فقير من حيث الصفات العقلية– وإن كان قوله لا يخلو من عنصر الحقيقة فإن فيه تعسفاً وإسرافاً في التعميم، فإذا تفوق كاتب من كتاب المسلمين فإنما يكون ذلك لأنه يلبس الجزء المادي من أفكاره لباس القصة والخيال.

ولكن من الخطأ أن نستنبط من ذلك أن هناك تبايناً واضحاً بين الروح الشرقية والروح الغربية الأوروبية. حقاً أن هناك تبايناً بين الروح الشرقية وروح

التعبيرات الدقيقة والألفاظ الرصينة والأساليب العالية، وذلك على حين لم تحفل الآداب الرومانتية **Romantic** في جملتها إلا بالتعبير الصادق عن كل شعور صادق يشعر به الكاتب أو الشاعر نفسه دون أن يكون محاكياً في ذلك غيره من القدماء. ولقد عنى الأدب الرومانتي فيما عنى به أيضاً بتلك الدعوة الحارة التي دعا الناس بها إلى احترام الطبيعة والاكتراث بأمرها والاشتغال بجمالها واتباع قوانينها وتنشئة الأجيال القادمة على تقديرها وظهر أثر ذلك كله في معظم ما خلفته لنا هذه الحركة من آثار....... (المترجم).

الآداب اللاتينية واليونانية Classics. والتأثر بهذه الآداب الأخيرة كانت تفرضه الطبقات المثقفة الممتازة على الآداب الغربية والأدباء الغربيين المثقفين. أما الآداب الشعبية ولاسيما في الشمال والغرب، فكانت قرابتها إلى روح الأدب الشرقي أوثق وصلتها بها أشد.

وأما الشعور المتبادل بين الأدبين الشرقي والغربي بأن كلاً منهما بعيد عن الآخر فراجع إلى عزلة كل منهما وجهله بالثاني وكلما حدث بينهما اتصال ما تمكن فيض التأثير الشرقي من أن يزيد في تيارات الأدب الشعبي الأوروبي قوة يستطيع بها أن يتحدى سلطان الآداب اللاتينية واليونانية Classics تحدياً موفقاً إلى حد ما.

على أن الميل الشعبي إلى العناصر الشرقية، ونقل الشعب لها في العصور الوسطى قد زادا في غموض هذا النقل، وجعلا آثاره أكثر تعقيداً، كما جعلا إثباته بأساليب النقد الحديث أكثر صعوبة، ولاسيما أن الجزء الأكبر من هذا الأدب الشعبي- الشرقي منه والغربي- قد اندثر ولم يعد له أثر[1] . وإنا لنجد في كتب التاريخ الأدبي حتى الآن أثر هذه النظرة المزدرية التي كان ينظرها كل من كتاب العرب وعلماء الأوروبيين إلى الأغاني الشعبية والقصص الشعبية.

إلا أن جميع القرائن والأحوال تحمل على الاعتقاد بأن الدراسة الحديثة للأدب الشعبي ستلقى ضوءاً عظيماً على مقدار انتشار الصناعات والمواد التي جاءت مباشرة من الشرق، ثم عم انتشارها في نواحي أوروبا الغربية. ويحتمل أنه

---

[1] انظر إلى الأدلة القوية التي يسوقها الأستاذ ليوفينر Leo Wiener على توسط القوط في نقل التأثيرات الغربية. وذلك في كتابه (Contri- bution towards a history of arabico- Gothic Culture) المجلد الأول طبعة نيويورك سنة ١٩١٧. وخصوصاً الفصل الذي عقده للكلام عن فرجيلوس مارو النحوي Virgilius.

لم يكد ينتهي القرن الثامن حتى ظهر التأثر بالشرق– ولو أن مسألة الاتصال بالشرق لم تظهر إلا منذ بدأت الآداب الوطنية الشعبية أيضاً في الظهور.

وعلى كل حال فإن المشكلة الأولى. ونعني بها بداية التأثر بالأدب الشرقي هي أصعب المشاكل وأكثرها موضعاً للجدل. ففي نهاية القرن الحادي عشر ظهر في جنوبي فرنسا على حين غرة ضرب من الشعر جديد، صناعته جديدة، وله موضوع جديد ونفسية اجتماعية جديدة. وليس في الأدب الفرنسي القديم إلا شيء قليل مما يمكن اعتباره ممهداً لهذا التطور. على أننا نرى من جهة أخرى أن في هذا الشعر الفرنسي الجديد بعض وجوه شبه قوية بينه وبين نوع خاص من الشعر الذي كان معاصراً له في إسبانيا العربية. وهل هناك أقرب إلى العقل والبديهة من أن نظن أن الشعراء الأقدمين في إقليم بروفانس **Provance** كانوا متأثرين بالنماذج العربية؟

والواقع أن هذا الرأي ظل قروناً عديدة لا يقبل الجدل. ولم يكن أشد اندفاعاً في تأكيد هذا الرأي من جماريا بارثييري **Giammeria Barbieri** وذلك حين كان التأثر بعهد إحياء العلوم على أشده[١].

وفي نهاية القرن الثامن عشر عندما نهضت دراسات القرون الوسطى، وكان الأدب الرومانتيكي الشرقي **oriental romance** وقتئذ يسيطر سيطرة عظمى على الخيال الشعبي الأوربي، كان الرأي العام بقيادة سيسموندى **Sismondi** وفوريل **Fauriel** كما يتضح ذلك في كتابتهما عن تاريخ الأدب البروفنسي– يقول بوجود علاقة وثقي بين الشعر العربي وشعر بروفانس

ولم يظهر إلا في منتصف القرن التاسع عشر انقلاب في هذا الرأي بين

---

(١) **Dell Origine della poesia Rimata (published by Tiraboschi, Modena, 1790)**.

المستشرقين والباحثين في اللغات الرومانية[1]. فقد تطلب النقاد يومئذ وثائق دالة على ما كان من اتصال بين بروفانس والأندلس. فلما لم يظفروا بهذه الوثائق، أسرفوا حينئذ في إنكار هذا الرأي.

وإذا صح أن في استطاعتنا أن ننسب جزءاً من هذه الحركة الجديدة إلى الشعور الوطني الملتهب، الذي كان يسيطر على كل أمة من الأمم الغربية إذ ذاك– فيجب التسليم هنا بأنه لم يكن ثمة عالم يحترم نفسه من علماء الأدب الروماني يميل في ذلك الوقت إلى الدفاع عن نظرية التأثيرات العربية، بعد أن سخر منها المستشرق المشهور دوزي **Dozy** حيث قال: "ونحن نعتبر هذه المسألة ضرباً من العبث، ولا نريد منذ الآن أن نراها موضعاً لجدل، وذلك على رغم أننا مقتنعون بأن الجدل في شأنها سوف يدوم أمداً طويلاً، ولكل سيفه في المناضلة"[2].

وعلى هذا الأساس قويت هذه الفكرة التي لم تزل سائدة حتى اليوم. فنرى مثلاً أن المسيو أنجلاد **Anglade** في كتابته عن شعر التروبادور يقطع "بأن هؤلاء الشعراء هم الذين خلقوا كل شيء في شعرهم مادته وأفكاره".

وبالرغم من ذلك التأكيد الذي يبديه فريق المؤيدين وفريق المعارضين، فإن رأى كليهما لا يكاد يعتمد في الحقيقة إلا على الحدس والتخمين. وعلى كل حال فإن المستشرقين منذ يومئذ إلى زمن قريب من وقتنا هذا قاموا بشيء قليل جداً، أو لم يقوموا بشيء قط من الأبحاث الدقيقة المنظمة في هذا الموضوع ولكن الأدلة التي تظهر الآن في عالم الوجود تذهب إلى حد بعيد في القول بأن

---

(1) (وهي اللغات التي تولدت عن اللاتينية).

(2) **Recherches sur l'histoire, de l'Espagne, 3 rd ed (1881) vol. ll Appendix lxiv note 2.**

شيئاً على الأقل من شعر الأندلس قد أثر حقيقة في الأقدمين من شعراء بروفانش[١].

فليست جدة الشعر البروفانسي آتية من ناحية موضوعه، ولكنها أتية من ناحية الطريقة التي اتبعت في صوغ هذا الموضوع. وذلك العشق الخفاق الذي كان يعبر عنه هذا الشعر تعبيراً غنياً بالصور الخيالية، ممتازاً بالصقل والتجويد، لم يكن من نوع ذلك العشق الذي كانت تعبر عنه الأغاني الشعبية الساذجة المفعمة بالوله والهيام. وإنما كان هذا العشق مذهباً عاطفياً، أو كان بدعة رومانتيكية، أو قل حالة مرضية ربما كانت تحركها بواعث غير طبيعية. ولم يكن يجد ذلك العشق مثله الأعلى في الفتاة وإنما كان يجده في الزوجة، وهي التي كان لتقديسها، وتقدير خدماتها سلطان أخلاقي أثر في حياة الشاعر فجعلها حياة غنية نبيلة معاً. فأين نشأ إذن هذا الضرب من الحب أو هذا التقديس للسيدة؟

لم يكن هذا الضرب من الحب نتيجة لتقاليد ذلك العصر كما تظهر ممثلة في آداب الشعب، سواء كانت هذه الآداب تيوتوتينية، أو رومانية. يقول برنتيير[٢] **Brunetiére** في كتاباته: "ولم يحدث أن امرأة في أي زمان ومكان كانت تحني رأسها وتخضع بفعل القوة والبطش والجبروت والسلطان، بأكثر مما

---

[١] ولسنا في حاجة إلى القول بأننا لا نريد أن ننكر أثر المصادر الثقافية الأخرى كاللاتينية والسكلتية مثلاً– ولا أن تنفي وجود مقدار من التطور المحلي في إقليم بروفانس كذلك.

[٢] ولد برونتيير في طولون في ١٩ يوليو عام ١٨٤٩ والتحق بمدرسة لويس الأكبر ثم مدرسة مرسينيا فمدرسة المعلمين وبدأ حياته الأدبية محرراً في جريدة سياسية وأدبية ثم اشتغل بدراسات فلسفية وخلقية وتاريخية. وأصبح هذا الأديب ذات يوم فأي على السواء الأعظم من آثاره الأدبية فدمرها وقال: إنها كانت على شكل أولي– ثم اشتغل بعد ذلك بالنقد وظهرت له في النقد شهرة كبرى ومؤلفات كثيرة منها:

Etudes critiques 1887, Nonvelles etudes critiques 1887 وله عدا ذلك كتب في تاريخ الأدب الفرنسي. وكان برنتيير أحد أولئك الذين تعاونوا على كتابة الموسوعة الكبرى: **La grande Encyclo-pedie**. وأبحاثه ومقالاته في الأكاديمية الفرنسية لها مكانتها وأهميتها (المترجم).

كانت تفعل المرأة من نساء الطبقة المتوسطة في العصور الوسطى" بل إن ذلك الضرب من الحب لم يكن متضمناً في المثل الجديدة العليا لتلك الفتوة التي بدأت تتأثر بها الطبقات العالية إذ ذاك. فمثل هذه العاطفة المصطنعة لم تكن تتفق والعقيدة الحربية في نظام الفروسية. والمثل الأعلى للمرأة في هذا الضرب الجديد من الحب كان يتعارض تعارضاً ظاهرياً وعذرية الكنيسة التي كانت يومئذ غايتها الكبرى. ولو كان هذا الضرب من الحب وليد العلائق الطبعية التي تنشأ بين شاعر محترف وبين سيدته لكانت لهجة هذا الحب أكثر ذلة وضراعة. ثم إننا في الأدب اليوناني واللاتيني– سواء في عصورهما الذهبية أو الفضية، لا نجد شيئاً كثيراً يمكن اعتباره أساساً نفسياً لنوع هذا الحب، ولكنه من الواضح رغم كل ذلك أن هذا الحب كان يقوم على تقاليد أدبية ثابتة يمكن أن تظفر بمصدر لها على الأقل في شعر إسبانيا العربية[١].

وحوالي القرن الحادي عشر الميلادي استطاع الشعر العربي أن ينظر وراءه إلى ذلك التطور والنمو الذي تعرض لهما في خلال قرون طويلة ماضية، ولكن لم يمر بالأدب العربي عصر من العصور لم يكن فيه الحب ينبوعاً رئيسياً من ينابيعه..

وهذا فن الشعر القديم في البادية بصورة التقليدية التي تعبر عنها لغة منمقة، وبتشبيهاته المموهة المتداخلة، وبحوره المعقدة، وأوزانه المضبوطة (فاللغة العربية، هي أولى لغات العرب التي كانت تصر على اعتبار القافية الصحيحة عنصراً أساسياً في صوغ الشعر)– كانت كل قصيدة من قصائده لابد أن تبدأ بالبكاء لفراق محبوب أثارت ذكراه نظرة إلى ما بقى بعده من أطلال ودمن

---

[١] انظر مناقشة حول هذا الموضوع في مقال K. Burdach (Uber den Ursprung der mittelälterlichen Minnesa- ngs') in S. B. press. Akad. Wiss, 1918.

ولما رحل الشعر العربي إلى المدن تثبتت فيه دعائم الحب أكثر من قبل، واكتسب الشعر رقة جديدة حلت محل صراحة البادية في إظهار الحب. كما حلت محل القصائد الشعرية المطولة مقطوعات غنائية قصيرة يعبر فيها الشاعر عن عواطفه ويظهر بها شخصيته. وتمتع الشعر العربي في بضع عشرات من السنين بروح جديدة فيها حرية، وفيها دعابة، وفيها صدق في تمثيل الحياة، وهذا كله قبل أن يصبح هذا الشعر الغنائي نفسه تقليدياً لا يمثل الطبيعة أو الحياة.

فأما بين شعراء البلاط، فقد ظهر شعر غنائي عاطفي شابه شيء من المجون الظريف وحلت فيه الموسيقى الحسية والتحايل الأدبي محل حرارة العاطفة الخالصة التي كنا نحسها في الشعر القديم

وأما بين طبقات الشعب، فقد كان الشعر الغنائي أساساً لفن جديد هو فن قصص خيالي موضوعه عاشق ولهان أنفق حياته في عشق طاهر نقي يخص به معشوقة خيالية ليس إلى الوصول إليها من سبيل.

وأما بين المتصوفة فإن عناصر المثالية التي ظهرت في صور ذلك الحب الروحي العلوي إنما كانت تستخدم في التعبير المجازي عن هذا الحب الروحي اللانهائي للمحبوب. وقد كان مسيطر على شعر المتصوفة من العرب والفرس على السواء تصور حسي جريء للحب الشهواني.

وهذا الشعر الغنائي الذي كان في مرة يعبر عنه الخيال العربي تعبيراً تقليدياً مألوفاً فيه نزوع إلى الفخر والمرح، وكان في أخرى تؤثر فيه الفلسفة العقلية فترده إلى شيء من الصقل والتهذيب– هذا الشعر الغنائي الذي كان يمتاز بين أهل فارس بنوع جديد من العذوبة والبساطة، وكانت تغذيه تصورات خصبة مصدرها الطبعي هو الخيال الفارسي. ثم قدر لكل ضرب من أضرب

هذا الشعر الغنائي المعبر عن الحب أن يلعب دوره في تاريخ الأدب الأوربي.

وإذن فالميزة التي تستاهل هنا كل الذكر، والذي امتاز بها هذا الشعر الغنائي الحديث؛ هي ظهور طريقة أدبية خاصة عنيت بالحب الأفلاطوني، واقترنت بها نظرية اجتماعية أخلاقية للحب، هي أظهر ما في رسالة الأدب العربي.

وفي أواخر القرن الثامن الميلادي كان بعض شعراء البلاط في بغداد يقصرون شعرهم على هذا الضرب من الحب، ثم لم يكد يمضي بعد ذلك قرن من الزمان إلا وقد ظهر كتاب فريد في قوة سحره يتضمن قانوناً لهذه الطريقة الجديدة، وقد دبج هذا الكتاب يراع صبي في الحلقة الثانية من عمره، وهو ابن وخلف لمؤسس أكبر مدرسة دينية متشددة في الإسلام (هي مدرسة المذهب الظاهري).

ففي كتاب الزهرة نرى أن ابن داود رتب في شعره كل مظاهر الحب وصنفها وفصلها وشرح طبيعة الحب وقوانينه وتأثيراته وطرق التعبير عنه. وكان في كل هذا متأثراً بذلك المثل الأعلى الذي عبرت عنه السنة النبوية في قول النبي: "من عشق فكتم فعف فمات فهو شهيد".

ثم إن ما كان للثقافة من وحدة في العالم الإسلامي قد أوجب أن تزدهر هذه الفنون الشعرية كذلك بالأندلس. إلا أن هذه الفنون الشعرية هناك قد صارت على أسس مستقلة إلى أبعد من هذا الحد، وذلك عن طريق الامتزاج والتآلف بين العناصر العربية والإسبانية من السكان– وذلك أيضاً تحت تأثير العراك المستمر بينهم وبين القوى المسيحية في الشمال. وكان هذا العصر أغنى عصور الأدب العربي بانتشار الروح الشعرية بين جميع طبقات الشعب، وأكثرها استعداداً عقلياً وقلبياً للتأثر بالجمال والقدرة على التعبير عنه بلغة رائعة تفعل

فعلها بالعواطف والإحساسات.

ومن بين أولئك الشعراء الذين لا حصر لهم والذين عرفت أسماء طائفة منهم، وأغفلت أسماء طائفة أخرى يصح أن تتخذ أشعار الفارس سعيد بن جودي **Said ibn Jüdl**[١]– وهي التي اقتبسها المستشرق دوزي– كأمثلة لموضوعنا هذا[٢]. وهنا أيضاً نرى أن المثل الأعلى للحب العذري الأفلاطوني قد صادف قبولاً عاماً. وبابن حزم يضرب المثل في الإسلام للتطرف الديني والجدل العنيف، وشهرته في الغرب هي أنه مؤسس علم الأديان المقارن. ومع ذلك فقد كتب هذا الرجل كتاباً في الحب– هو كتاب طوق الحمامة– وضمنه أشعاراً شرح بها ما كتبه– فجاء كتابه معادلاً لكتاب الزهرة[٣] بل ربما كان متفوقاً عليه أيضاً. وابن حزم هو الذي يعتقد بالنظرية الأفلاطونية في الحب وهي (أن الحب وسيلة بها يتحد في الحياة الدنيا شقان منفصلان لماهية علوية واحدة) وبهذه الروح الخيالية الخالصة كان يكشف ابن حزم عن تحليل للحب، هو من وجوه عدة ذلك التحليل الذي نراه عند جماعة الترو بادور في القرن التالي– وإن كان هؤلاء قد قصروا عن إدراك ما سما إليه ابن حزم في وصفه للحب.

---

(١) انظر **Histoire des Musulmans de L'espagne, ii 227, ff. (English trans. by G. Stokes, Ispanish Islam pp. 332- 5).**

(٢) نظرنا في المجلد الثاني من نفح الطيب طبع أوروبا وذلك في جميع الصفحات التي بها ذكر الشاعر سعيد بن جودي– فلم تعثر على الأبيات التي يشير إليها المؤلف ولم نجد إلا أبياتاً قالها رجل اسمه مقدم بن معافي في رثاء سعيد بن جودي وهي:

مـــن ذا الـــذي يطعـــم أو يكســـو	وقـــد حـــوى حلـــف النـــدى رمـــس
لا اخضـــــرت الأرض ولا أورق العـــــ	ود ولا أشــــــرقت الشــــــمس
بعـــد ابـــن جـــودي الـــذي لـــن تـــرى	أكـــــرم منـــــه الجـــــن والإنـــــس

(المترجم).

(3) **Ibn Hazm (d. 1064) Tawqal- Hamáma, edited with an introduction by pétrof Leiden, 1914.**

ولئن كان كثير من الشعر العربي بالأندلس يلقيه الشعراء على سجيتهم في غير ما تكلف، فإن ما وصل إلينا منه كان في الغالب شعراً مصقولاً متقن الصقل، أنتجته قرائح الشعراء والشاعرات في البلاط، وكان هؤلاء هم الأرستقراطية في صناعة الشعر. ولم يكن الأمراء والوزراء أنفسهم يستشعرون ضعة في مجاراة أولئك الشعراء بل كان من الشعراء أنفسهم من يتقلدون مراتب الوزارة والإمارة.

وفي الوقت الذي كانت تزدهر فيه هذه الثقافة الإسبانية العربية في البلاط نما وترعرع فن شعري جديد بالتدريج. فإلى جانب المقطوعات الشعرية القصيرة والقصائد ذات القافية الواحدة والأبيات المتساوية الوزن والأطوال، ظهر فن أندلسي، هو فن الشعر الغنائي الغرامي، وفيه ميل إلى نظام المقطوعات الجديدة ذات الأوزان المعقدة والقوافي المتكررة على نظام خاص. وبالرغم من أن هذه البحور ظلت قائمة على أوزان فإنه يبدو مع ذلك أنها تعتبر خطوة ممهدة لشعر الترو بادور. وهذا الشعر أيضاً كان فناً خلقه شعراء القصر ورجال البلاط، وذلك في تقاليد مصطنعة ومقطوعات وأوزان معقدة.

ولكن بقيت مشكلة واحدة: فلم يكن من التر وبادور الأقدمين من يعرف اللغة العربية، فمن عسى أن يكون أولئك الوسطاء الذين استطاعوا أن ينقلوا هذا الفن من الأندلس إلى إقليم بروفانس؟ هنا يجب القول في صراحة بأن حلا كاملاً لهذه المشكلة لا يمكن الوصول إليه الآن، ولو أن كثيراً من الباحثين منذ عهد دوري قد تناولوا هذه المشكلة بالبحث.

والآن قد ثبت ثبوتاً لا يحتمل الجدل[١] أن مغاربة المسلمين بالأندلس

---

(١) By Don Julian Ribera, Disertaciones y Opus- culos (Madrid 1928) i. 12-35, 109-12

ليسوا أسبانيين معرقين في الإسبانية فقط، ولكن ثبت أيضاً أنهم من كبيرهم لصغيرهم كانوا يفهمون اللغة الجليقية[1] **Galician** وهي لهجة متولدة عن اللاتينية، وكانوا يتكلمون بها في بيوتهم ومعاملاتهم.

وحينما كان أولئك المسلمون الإسبانيون يرتوون من الثقافة العربية كانوا يعاونون في الوقت نفسه على زيادتها، والثقافة العربية الإسبانية لهذا السبب تدين لمعاونتهم بكثير من محاسنها الظاهرة

والمسيحيون في الأندلس– أصبحوا مستعربين– كما يؤخذ ذلك من الاسم الذي عرفوا به– وهو **Mozarabes**– وممن كانوا كذلك مطلعين على الأدب العربي. هؤلاء المسيحيون في الأندلس نقلوا كثيراً من بذور الثقافة الإسلامية إلى الممالك الشمالية، ولا ريب أن تبادلا على هذا النحو كان أساساً لظواهر كثيرة في تاريخ الشعر الأندلسي وكثير من الشعر الإسباني.

ثم كان للعبقرية الإسبانية أثر كبير في تطور الأوزان الشعرية الغنائية. إلا أن هذه التحسينات الفنية التي أدخلتها قوانين الأوزان الشعرية العربية على ذلك النوع الأدبي من الأغاني المعروف بالموشحات– عاد القوم فأدخلوها على أغانيهم الشعبية التي استخدمت فيها العامية العربية والجليقية، وعرفت إذ ذاك باسم الزجل. ثم من هذا الزجل نفذت تلك التحسينات الفنية كلها أخيراً إلى الشعر الذي قيل باللغة الجليقية وأخواتها.

ولا نكاد نشك في أن الأغاني الشعبية التي يطلق عليها اسم الشعر القروي أو اسم الفيلانثيكو **Villancico** هي بعينها الزجل. وليس هناك ما

---

[1] نسبة إلى جاليشيا وهو إقليم قديم كان يقع في الشمال الغربي من إسبانيا في مقابل خليج بسكاي والمحيط الأطلنطي (المترجم).

يحملنا على الظن بأن مثل هذا التأثير كان محصوراً في فن واحد، أو مقصوراً على نوع فرد من الشعر مهما قلت العناصر التي تثبت عربيتها من الشعر الإسباني. ثم إن في كتابه التاريخ العام **Crònica General** لأحد الكتاب الإسبانيين مثالاً من النثر الإسباني نرى فيه مزيجاً من أخبار منقولة عن العرب، وأخبار منقولة عن الإسبانيين(١).

وإذن فقد كانت وساطة النقل هي الزجل الشعبي، والشعر القروي المعروف باسم (الفيلانثيكو **Villancico**) الذي هو نظير الزجل في الأدب الجليقي. ومن حسن الحظ أن جزءاً قما من هذا الأدب الشعبي لم تنله يد العفاء. وهو عبارة عن مجموعة من مائة وخمسين قطعة كتبت باللهجة العامية المخلوطة، وكان ذلك في بداية القرن الثاني عشر الميلادي، كتبها شاعر أندلسي هو ابن قزمان(٢)، وهو وإن كان معاصراً للأوائل من شعراء الترو بادور– فإنه كما صرح هو بذلك– كان يسلك طريقة ثابتة ومألوفة في الأندلس. أما شعره من حيث هو فن، فقد كان عربياً في صنعته وقوافيه، وإنما شمله انقلاب من ناحية العروض فأصبحت أوزانه معتمدة على النبرات وليست معتمدة على التفاعيل. وقد كانت مقطوعاته الشعرية محكمة البناء لكي تقوم بغنائها جماعة، إذ أن الكثير من أشعاره كما أوضح ذلك ريبرا **Ribera**، كان عبارة عن مآس تمثيلية وضعت ليتغنى بها المتكسبون بالشعر في الطرقات.

---

[1] **See Fitzmaurice- Kelly, (A new History of Spanish Literature, 1926, p. 24; R. Menédez Pidal, El Romancero, p 58)**.

(٢) وهو أبو بكر مُحَمّد بن عبد الملك بن قزمان توفي سنة ٥٥٥هـ وله ديوان مخطوط في عاصمة الروسيا يشتمل على أزجله وأخذت منه فسخة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية. وقيل إن ابن قزمان هو أول من اخترع الزجل– وقيل بل اخترعه رجل اسمه راشد، ولكن المؤرخين على الرأي الأول. والزجل في اللغة الصوت– وسمي زجلاً لأنه يلتذ به ويغني به وموضوعه الغزل والزهر وحكاية الحال. قال ابن قزمان: (لقد جردت الزجل من الإعراب كما يجود السيف من الغراب) (المترجم).

وإن مقارنة بين هذه المقطوعات الشعرية، وبين أوزان الشعر عند الأقدمين من شعراء بروفانس لتكشف لنا عن مشابهات قيمة ذات بال: فهذه أشعار وليم دي بواتييه **William of Poitiers** كانت تصاغ أحياناً في نفس الأوزان التي صيغت فيها أشعار ابن قزمان، وأحياناً أخرى في أوزان تختلف عنها اختلافاً بسيطاً، مصدره الرغبة في جعل تلك الأوزان ملائمة للغناء الفردي بعد أن كانت في الأصل معدة لغناء الجوقة أو الجماعة.

وفضلاً عن هذا نرى في تذبذب الشعر عند شعراء بروفانس وخروجه عن القواعد المعروفة ما يدلنا على أن الأوزان المستعملة لم يكن لها تقاليد ثابتة أو لم نكن لوجودها عندهم علة ما. على حين كان الشعر الذي تتغنى به الجوقة في الأندلس مقيداً بما تتطلبه الموسيقى والقافية من القيود حتى إننا لنستطيع لتفرقة بين أثر هذا الشعر وبين أثر شعر بروفانس، وذلك في أشعار الفنسو الحكيم وسائر الشعراء الإسبانيين المتأخرين[1].

وهنا مسألة أخيرة لابد من بحثها: فإن أشعار ابن قزمان لم تكن قط تنعكس فيها العواطف السامية التي كانت في شعر البلاط الأندلسي، ولا ذلك الحب الساذج الذي كانت تحتوي عليه الأغاني الشعبية. ثم بالرغم من أن بعض آثار وليم دي بواتييه لم تكن تعلو كثيراً عن نفس هذا المستوى الأخلاقي الوضيع، فإن هناك تبايناً واسع المدى بين نغمة ذلك الشعر الشعبي الأندلسي وبين هذه المثالية غير الطبيعية التي كانت لشعر البلاط في بروفانس.

غير أن ابن قزمان يمثل تدهوراً ذريعاً في المجتمع العربي الإسباني. بل إنه من المرجح أيضاً – كما يستنبط ذلك مما يعثر عليه عرضاً من إشارات مؤلفي العرب

---

[1] انظر **Ribera** في نفس الكتاب المذكور آنفاً ج ١ من صفحة ٢٥– ٩٢.

إلى الروايات الشعبية للقصائد المشهورة– أن المثل العليا لشعر البلاط كانت تظهر ظهوراً أوضح، وتتمثل تمثلاً أصدق في غيره من الآثار الأدبية التي كانت تنتجها قرائح الشعب لاسيما في القرن الحادي عشر حين كانت الثقافة الأندلسية في أوجها.

إذن فمن هذا العرض الوجيز للقرائن، وإزاء هذا الاتفاق الخاص الذي نراه كثير الوقوع بين شعر البلاط في الأندلس وبين شعر بروفانس، يظهر جلياً أننا لا نستطيع أن نتغاضى عن فكرة انتقال بعض العناصر من الشعر الأندلسي إلى شعر بروفانس.

على أنه ما تزال ثم كثير من المسائل لما نصل فيها إلى نتيجة حاسمة. وهناك أيضاً مسائل أخرى قد تلقى ضوءاً على مشكلة التأثير العربي– ومثال ذلك الموسيقى التي كان يسند بها الشعر الأندلسي أو تلك التي كان يوقع عليها شعر بروفانس[١]. ولكن الذي يمكن قوله الآن هو أن الدعوى القائلة بأن الشعر العربي قد ساهم إلى حد ما في نهضة الشعر الحديث في أوروبا– هي

---

[١] انظر كتاب ربيرا **Ribera, Historia de la mùsica arabe 1927** وكتاب فرص **H. G. Farmer** وهو **Historical Facts for the musical Influence 1930**. ويمكننا أن نشير في هذا الهامش البسيط إلى أنه في الاستطاعة أن ندرس الاصطلاحات الفنية في الشعر البروفنسي مرة أخرى على هذا الأساس. فقد أبان فوريل **Fauriel** (ج٣ صفحة ٣٢٦– عن الأصل العربي لكلمة **galaubis** (غلب) كما أشار سنجر إلى الكلمات **senhal**، **midons**، **guardador** (أو رقيب بالغربية) كما أن هازلوك **F. W. Hasluex** ذهب إلى أن إطلاق كلمة **stanza** في الشعر الروماني كان على نسق كلمة بيت في العربية على سطر من الشعر. وكذلك كلمة **Tensio** تقابل في العربية كلمة (تنازع) خط ومعنى.... وقد بين ربيرا (**Disertaciones, ete, ii, 133- 49**) أن عدداً من كلمات أخرى قد اشتق من العربية أو الفارسية ومن هذه الكلمات **trobar** التي يذهب إلى أنها مشتقة من كلمة طرب. ولو أن كلمة **trobar** خاصة بكلمة **trouver**. فإن من الطريف أن نعرف أن كلمة وجد في اللغة العربية قد تدل على الوجدان والقيام أو الشعور بآلام الحب أو الحزن.

دعوى ربما أمكن إثباتها، وذلك على رغم أننا لا نستطيع أن نغلو في القول ، فنذهب إلى ما يؤكده الأستاذ ماكيل **Prof. Maekail** من أنه "كما أن أوروبا مدينة بدياتها لليهود فكذلك هي مدينة بقصصها للعرب"[١].

أما البقعة الثانية التي انتقلت منها التأثيرات العربية إلى أوروبا فهي: المملكة النورمندية في صقلية: وملكها الإمبراطور فردريك الثاني، لم يكن نرمانديا ولكنه بقي مع ذلك يحافظ على مالها من تقاليد:

فأما أن الشعر العربي كان يمارس في بلاط الملوك النورمانديين فليس إلى الشك في ذلك من سبيل ، إلا أن المدرسة الصقلية في الشعر لم تنشأ إلا في عصر فردريك (وذلك ما لم تكن المؤلفات السابقة لهذا العهد قد عفت آثارها)، وأن الواقع أننا في بلاط هذا الإمبراطور، كما في بلاط ألفنسو الحكم أمير قشتالة– لا نجد ذكراً صريحاً للشعر العربي أو الشعراء من العرب، ولو أننا نسمع كثيراً عن تراجم للكتب العربية، كما نسمع كثيراً عن الفلسفة الإسلامية، وكثيراً أيضاً عن جماعة التر وبادور الوطنيين والمنتمين إلى إقليم بروفانس. ولا ريب من ناحية أخرى أن الراقصات والمغنيات العربيات وجدن في حاشية فردريك.

على أن الأستاذ أماري **Amari** وهو مؤرخ محقق درس تاريخ صقلية في العصور الوسطى– يسلم بأننا لو عرفنا أكثر مما نعرف من الشعر الشعبي العربي في صقلية– لكان من المحتمل أن نكشف عن صلات وثيقة بينه و بين الشعر الإيطالي القديم الذي نشأ بعدئذ في صقلية. ولكن أماري على رغم كل هذا لا

---

[١] في كتاب **Leetures on Poetry** (سنة ١٩١١) انظر صفحة ٩٧ وقارنها بما جاء في صفحة ١٢٥ حيث العبارة "فلهذه الثقافات المتقاربة التي استوطنت الهضبة السورية العربية– وهي الهضبة التي تضم فيما تضم كذلك فلسطين– ندين بأكبر قسط من تلك الحيوية التي جعلت أوروبا في القرون الوسطى تختلف من الناحيتين الفكرية والروحية عن الإمبراطورية التي كانت تحت الحكم الروماني".

يذهب إلى أكثر من أن يزعم أن ممارسة الشعر باللغة العامية في صقلية كان الباعث لها علم أهلها بأخبار شعراء العرب وما كانوا يلقونه من جانب الأمراء المسلمين من معاضدة وتأييد[1].

ولأمر ما كانت أوزان الشعر الشعبي القديم في إيطاليا– (كما نراها في أناشيد جاكوبونى دي تودى **Jacopone di Todi** – وكما نراها في أغاني المرافع[2]، أو كما نراها أكثر إتقاناً في الأغاني المسماة باسم **Ballata**– هي بعينها أوزان الشعر الشعبي القديم في بلاد الأندلس[3]. بل إن الثورة الوطنية العنيفة التي قام بها بترارك **Petrarch** ضد العرب[4] – إن أثبتت شيئاً فهي تثبت على الأقل أن الشعر الشعبي العربي كان معروفاً في إيطاليا إلى ذلك الوقت.

ومهما يكن مقدار ما للشعر العربي من فضل في إثارة العبقرية الشعرية في الشعوب الرومانية الجنوبية، فإن ما تدين به أوروبا في العصور الوسطى للنثر العربي لا يكاد يكون موضعاً لجدل، وذلك على رغم أن البحث في تفاصيل هذا الدين لم نفرغ منه بعد ذلك بأن الإقبال على المؤلفات العربية من فلسفية وعلمية قد تبعه اهتمام بأنواع أخرى من الآداب العربية، وخاصة ما كان منها موضوعه الحكايات ذات المغزى الأخلاقي، أو ما كان موضوعه القصص والخرافات، وهي التي يتألف منها الجزء الأكبر من الآداب العربية الراقية.

---

(1) **M. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia, 1808- 72, iii. 738, 889. See also G, Cesare, (Le Origini della Poesia lirica e ta Poesia Siciliana Sotto gli Suevi,) 1924, pp. 101, 107.**

(٢) المرافع جمع مرفع هو العيد الذي يسبق الصوم الكبير عند الكاثوليك (المترجم).

(٣) انظر **J. M. Millás, (Influencia de la poesia popular hispanomusulmana en la poesia Italiana, Revista de Archivos, & C, 1920, 1021)**. وإنه لما يجدر بالذكر أن **Richard of San Germano** الصقلي يدخل في مؤلفه التاريخي قصائد وأشعاراً على سنة مؤرخي العرب.

(4) **Epist, Sen, XII, 2.**

ومهما يكن من شيء، فقد سبق هذا الإقبال ذيوع جملة عناصر من القصص العربي والشرقي نقلت بطريق الشفاه إلى بقاع واسعة من أوروبا. وظل القوم هناك إلى زمن قريب، ينظرون إلى الشرق، كأنه مصدر تلك القصص الشعبية التي ازدهرت في أوروبا طوال القرن الثالث عشر، وكان ازدهارها على أشكال مختلفة و بأسماء متنوعة (هي: **Fabliaux**، **contes**، **exemples**) ولا ريب في وجود أوجه شبه بينها و بين القصص الشرقية والهندية.

ومهما تكن الأبحاث الشاملة التي قام بها الأستاذ بدييه **Bédier** ، قد أضعفت اليوم كثيراً من قوة البراهين المؤيدة لهذا الرأي[١]، فإن الأدب الشعبي الأوروبي– لم يزل في أقسام كبيرة منه يحوي على الأقل حوادث وأساطير من القصص الشرقي، فلقد توصل بعضهم إلى معرفة أوجه شبه قريبة بين القصص العربية الخيالية الغرامية وبين قصة الملكة إيز ولد ذات اليد البيضاء **Isolde Blanchenain**[٢] والقصة الألمانية التي عنوانها أغنية رولاند **Rolandslied**[٣] وقصص أخرى عرفت في شمال أوروبا بل إن صاحب إحدى تراجم قصة (البحث عن جريل) **Grail- Saga**[٤] قد ذكر كتاباً عربياً كمرجع له. وما نعرفه من أن القصة الفرنسية الرومانية القديمة التي عنوانها (فلوار والزهرة البيضاء **Floire et**

---

[١] **J. Bédier, Les Fablaux, 5 th ed, 1925**.

[٢] إيز ولد اسم لزوجة الملك مرقص **Mark of Cornwall** وهي التي أصيبت– تحت تأثير مسحوق تناولته– بعاطفة حب غير شريف نحو ابن أخت زوجها السير ترستام **Sir Tristram** وترى ذلك واضحاً في قصة من القصص المشهورة التي ذاعت في إبان العصور الوسطى (المغرب).

[٣] رولاند اسم لأحد فواد الجيوش الشرلمانية امتاز بمهارته وشجاعته وقتله أهل غسقونيا في قصة طويلة عرفها القدماء (المترجم).

[٤] جريل **Grail** هو كأس أو طبق قيل إنه مصنوع من الزمرد وزعموا أن السيد المسيح أكل فيه أو شرب منه في العشاء الرباني الأخير، وزعموا كذلك أن هذا الكأس نقل إلى انجلترا ولكنه اختفى ومن ثم نشأت حول السعي للعثور عليه قصص متعددة (المترجم).

Blanche fleureتنم عن روح عربية، هو في اعتبارنا أعظم أهمية وأكبر دلالة بسبب القرابة بينها و بين القصة الشائقة الطريفة التي عنوانها القاسم ونيكوليت Aucassin et Nicolette– وهي التي تحمل بين ثناياها برهاناً قاطعاً على أنها من أصل عربي أسباني. كما يتجلى ذلك في اسم بطلها المحرف عن (القاسم) بالعربية، وكما يتجلى ذلك أيضاً في كثير من تفاصيل ظروفها[١]. وفضلاً عن ذلك فإن القصص الخرافية الغنائية Chante- fable نادرة الوجود في الآداب الأوروبية في حين أنها شائعة في الآداب العربية الشعبية. وليس في ذلك القول ما يسلب الجونجلير[٢] Jongleurs الفرنسيين في العصور الوسطى فخر إبداع هذا الضرب الأوحد من أضرب الأدب الأوروبي.

ثم من الآداب العربية ما كان موضوعه الرحلات وعجائب المخلوقات. وقد تركت هذه أثراً في الأدب الأوروبي. وحدث ذلك في عصر كانت فيه أوروبا لا تكاد تعرف السفر إلا بقصد الحج إلى الأراضي المقدسة. ولم يكن بد مع هذا النقل الشفوى الذي كان يصحب هذه الأسفار من ذيوع العناصر الخرافية العجيبة وانتقالها إلى جهات بعيدة نائية. و بهذه العناصر الخرافية كان يزين كل من

---

[١] انظر في هذا الموضوع مقال S. Singer الذي عنوانه (Arabiche und europaische poesie im Mittelalter) في مجلة Abh Preuss. Akad. Wissenchaften, 1918 z. fur deut. philologie. Lii (1927), 77- 92 ولموضوع قصة القاسم انظر طبعة.
.F. W. Bourdillon (Manchester, 1919) XIV- XV

[٢] الجونجليز هم طائفة من شعراء الطرق ظهروا في إقليم بروفانس وجنوب فرنسا إبان العصور الوسطى. وكانوا يغنون ويقصون وغالباً ما كانت هذه القصص والأغاني من بنات أفكارهم. وقد أمتاز الجونجليز عن أشباههم من التر وبادور الفروسيين بلهوهم وعيشهم ومجونهم وحركاتهم الباعثة على الضحك. ولعل لفظ الجونجليز يقابل في العامية لفظ (الأدباتي) فنحن نراه قريباً منه جداً في معناه (المترجم).

ماركو بولو الإيطالي Marco polo[1] والسير جون ماندفيل الإنجليزي sir John Mandeville[2] مواد كتابته.

على أن هذه العناصر لم يقف أثرها عند حدود البلاد اللاتينية الغربية. بل إنها وصلت كذلك إلى أيرلندة واسكنديناوه، وربما كان ذلك عن الطريق التجاري الممتد بين بحر قزوين و بحر البلطيق. ثم عادت هذه العناصر نفسها إلى الظهور في بعض قصص الرهبنة كقصة القديس برندانBrendan. والذين جلبوا هذه العناصر الخرافية هم التجار والجونجلير– جلبوها من الولايات الصليبية في سوريا ومن الموانئ في الشرق الأدنى. ومن المرجح كل الترجيح أن بوكاشيو قد اشتق قصصه الشرقية– التي ضمنها قصص الديكاميرون Decamerone[3] من تلك المصادر التي نقلت عن طريق المشافهة. ثم إن قصة شوسر Chaucer[4]

---

(١) ماركو بولو رحلة المشهور ولد من أسرة عريقة في البندقية عام ١٢٧١ وصحب في حداثته أباه وعمه في رحلتهما إلى بلاط خان العظيم إمبراطور الصين التتري الذي نال عنده بولو حظوة كبيرة واستغل له في سفارات عدة، عهد الإمبراطور إليه وإلى أبيه وعمه أن يكونوا في حراسة أميرة كانت ذاهبة لتزف إلى أمير فارسي– ولكن حدث أن ماتت الأميرة وبلغهم نبأ وفاتها وهم في الطريق فوجدوا أنفسهم في حل من الرجوع إلى الإمبراطور، وانتهزوا هذه الفرصة للعودة إلى بلدهم البندقية محملين بالنفائس الكثيرة– ولكن أهل جنوه قبضوا عليهم وسجنوا ماركو بولو. وهناك قام هذا بوضع كتاب عن رحلاته ومخاطراته كان له الفضل في توجيه أنظار القوم إلى الشرق وإعجابهم به (المترجم)

(٢) سير جون ماندفيل رحالة إنجليزي قضى أكثر من ثلاثين عاماً على حسابه الخاص في الشرق وكتب بعد هذه المدة عن العجائب التي شاهدها كتاباً فيه وصف لأسفاره ورحلاته. ولقد نشره عام ١٣٥٦ ووصفه أحد أدباء الإنجليز بقوله: "إن أول كتاب في الآداب الرفيعة كتب في تاريخ النثر الإنجليزي" (المترجم).

(٣) قصص الديكاميرون عبارة عن مجموعة مؤلفة من مائة قصة استمرت عشرة أيام تدور في بيت ريفي إبان الطاعون الذي أصاب فلورتس. وتمييز هذه المجموعة بما يظهر فيها من أخلاق إباحية كتبها بوكاشيو ونصرها عام ١٣٥٢. ولفظ Decamerone مؤلف من deka بمعنى عشرة، Kemera بمعنى يوم (المترجم).

(٤) شوسر أو (أبو الشعر الإنجليزي) كما يقول الإنجليز. يظهر أنه ولد بلندن حيث عاش معظم حياته. وكان في حداثته فارساً صغيراً Page في القصر الملكي حيث كسب عطف الملك إدوارد الثالث وابنه الذي سجنه ثم أطلق سراحه، ثم شغل مناصب السفارة وخاصة في إيطاليا، وفيها اشتغل بالسياسة والأدب، فظهر شاعراً

المسماة: حكاية الفارس الغلام Squires tale ليست غير واحدة من قصص ألف ليلة وليلة، التي يحتمل أن تكون قد جاءت إلى أوروبا على أيدي التجار الإيطاليين من إقليم البحر الأسود. وآية ذلك أن قصة شوسر هذه تدور في بلاط خان المغول على نهر انفنجا– أو كما يقول شوسر نفسه– في السراى ببلاد التتار.

At Sarray in the land of Tartarye

وما عدا إذاعة الأساطير العربية على أفواه الناس كتبت عدة تراجم لمجموعات من القصص العربية في إبان القرن الرابع عشر لتتسلى بها طبقة حديثة من القراء كانوا يومئذ يؤثرون هذا القصص الشرقي على ما خلفته لهم القرون الوسطى من آثارها الأدبية المعروفة. ولم يكن إيثار هذه الطبقة الحديثة للآداب العربية على غيرها من آداب القرون الوسطى راجعاً إلى ما امتازت به تلك الآداب العربية من تنوع في الموضوعات، أو تنميق في العرض الأدبي فحسب، وإنما كان ذلك فوق كل شيء راجعاً إلى أن تلك القصص العربية كانت أخصب خيالاً وأنبل غرضاً. وهنا استطاعت العصور الإسلامية الوس'ى، والعصور المسيحية الوسطى أن تتقابل في ميدان واحد وأن تتماثل في الذوق الأدبي والأساليب الأدبية.

وكان الشعب يومئذ يقص القصص لمجرد أنه يحبها ولم يكن يقصد منها إلى غرض أخلاقي بوجه عام. إلا أن القصة كفن من فنون الأدب كان يضرب حولها إطار أخلاقي، فكان يرمي فيها الكاتب عامة إلى شرح آداب السلطان، أو إلى بيان الواجب على الإنسان في أن يحيا حياة طيبة، ثم إلى شرح الطرق المؤدية إلى

في سنة ١٣٦٩ ثم أخذت قوته الشعرية في التقدم. وكان خير ما أنتجته قريحة شوسر هو (قصص كانتربري) فقد اشتغل فيها من عام ١٣٧٣ إلى عام ١٤٠٠. وكثيراً ما يقرن الأدباء شوسر ومكانته في الأدب الإنجليزي بالشاعر القديم دانتي في الأدب الإيطالي (المترجم).

الفضائل ونحو ذلك.

وكان من تلك الآداب العربية كثير من القصص أخذ بعضها من تراث الخرافات الهندية، وأخذ بعضها من مصادر شرقية أخرى - (لا شك أنها كانت تشتمل على كثير من القصص اليونانية الأصل)- كما أخذ بعضها أيضاً من عدة قصص وأساطير في التاريخ الشرقي. ولم تكن هناك بطبيعة الحال فكرة الملكية الأدبية حين لم يكن المؤلف ولا القارئ في المسيحية أو الإسلام يقيم وزناً للابتكار في المادة أو للقدرة على اختراع الشخصيات والحالات النفسية المختلفة. بل إن فن القصة ذات المغزى الأخلاقي- بصرف النظر هنا عن الأسلوب الأدبي لمؤلفها- كان يقوم على فطنة المؤلف في اختباره ما يتخيره من المواد المعروفة لدى الناس، وفي قدرته على مزج هذه المواد المألوفة عندهم بحيث تظهر كأنها في ثوب جديد. وبذا أمكن للأسطورة العربية أن تلعب دوراً هاماً في الآداب الأوروبية في إبان القرون الوسطى والقرون التي تلتها، متنقلة من مكان إلى مكان وموحية أو ممتزجة بكثير من مبتكرات هذه العصور.

ومن تلك المؤلفات العديدة التي من هذا النوع، والتي نقلها إلى العربية اليهود بنوع خاص، يمكننا أن نتخير ثلاثة فقط كأمثلة صادقة لغيرها من المؤلفات:

فهذا الكتاب العربي المسمى بالسندباد، (وليس السندباد البحري)- وقد اشتق من أصل سنسكريتي وفقد كما فقد هذا الأصل السنسكريتي- كان أصلاً لعدة روايات في العصور الوسطى؛ من بينها رواية سوريانية باسم سندبان sindbán هي التي منها اشتقت في إبان تلك العصور الرواية الإغريقية المسماة سينتباس Syntipas، ثم هي التي كانت أصلاً للرواية العبرية سندابار sindábar، كما كانت أصلاً كذلك لعدة روايات فارسية ترجم بعضها إلى

العربية والتركية، ثم قدر لهذه التراجم الأخيرة أن تصل إلى أوروبا في خلال القرن الثامن عشر. ويحتمل أن تكون الترجمة العبرية المسماة سندابار أصلاً لكتاب أسباني يرجع تاريخه إلى القرن الثالث عشر واسمه كتاب الحكماء **Libro de los Engannos**، كما يحتمل أيضاً أن تكون هذه الترجمة أصلاً من جهة أخرى لكتاب لاتيني في القرن الرابع عشر واسمه (كتاب العلماء السبعة) **Historia Septem Sapientium**؛ وهذا الأخير مصدر لكثير من الأشعار القصصية الخيالية، من بينها المقطوعة الإنجليزية التي عنوانها: (حكماء روما السبعة).

Seven Sages of Rome

وأم ثاني ثلث الأمثلة التي وقع عليها الاختيار فعبارة عن مجموعة من الأمثال نسبت إلى الأقدمين من الحكماء، جمعها بمصر في القرن الحادي عشر مبشر بن فاتك. وترجمت هذه المجموعة إلى الإسبانية بعنوان قطع الذهب **Bocados de oro**. أما التراجم الأوروبية الأخرى فقلت عن ترجمة لاتينية باسم كتاب الفلاسفة الأخلاقيين **Liber philosophorum moralium**، وهي التي منها نقل الكاتب الفرنسي جيوم دى تنيو نثيل **Guillaume de Tignonville** كتابه المسمى حكم الفلاسفة **Les ditz moraux des philsophes** وهو الكتاب أو الرواية التي ترجمها إلى الإنجليزية اللورد ريفرز **Earl Rivers** باسم أمثال الفلاسفة وحكمهم **The Dictes and Sayings of the philosophers**؛ وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا الكتاب كان أول مطبوع انجليزي طبعه كاكستون **Caxton**.

وفي الأدب الإسباني– لاسيما في الأزمنة الأولى– كان أثر هذه المؤلفات وأمثالها أكثر ظهوراً منها في الآداب الأخرى. مثال ذلك أن كاتباً إسبانيا من الأمراء اسمه دون چون مانويل **Don John Manuel** كانت له دراية باللغة

العربية قد استوحى من هذه المؤلفات كتابه المسمى القمص لوكانور **El Conde Lucanor**، و بلغ من تأثره بها أن جاءت مقدمة كتابه هذا على نمط المقدمات التي تصدر بها الكتب العربية[1].

حقاً إن من النثر الإسباني القديم جزءاً غير كبير لم يكن مأخوذاً عن مادة نقلت عن العربية. ومع ذلك فقد لوحظ غالباً أن الأساليب الأدبية العربية لم تكن تنتشر مباشرة من إسبانيا– فلقد كانت أوروبا في العصور الوسطى تقوم في هذا الميدان كغيره من شتى الميادين الأخرى على أكتاف إيطاليا وجنوب فرنسا. وأما العناصر العربية التي دخلت في الأدب الإسباني فإنها لم تنتقل إلى فرنسا وإنجلترا إلا في عصور متأخرة جدا...

وثم حالة أخرى نرى فيها إسبانيا منعزلة عزلة نسبية، وتظهر هذه الحالة عند استعراضنا لثالث الأمثلة التي وقع عليها اختيارنا وهو مجموعة ثالثة أشهر من سابقتها تألفت من قصص خرافية حيوانية ترجع إلى أصل سنسكريتي، وترجمت إلى اللغة العربية في القرن الثامن الميلادي بعنوان (كليلة ودمنة). ثم ترجمت هذه المجموعة مرة ثانية إلى اللغة الإسبانية وقدمت إلى ألفنسو الحكيم **Alfonso the Wise**(١٢٥٢– ١٢٨٤). ولكن لم تعرفها بقية أوروبا إلا عن طريق ترجمة لاتينية عنوانها مرشد الحياة الإنسانية **Directorium humanae vitae** نقلها في القرن الثامن نفسه يهودي اعتنق المسيحية واسمه چون أوف كابوا **John of Capua**. ومن هذه الترجمة الأخيرة استمدت آثار أدبية لاتينية أخرى مثل كتاب أعمال الرومان **Gesta Roman- orum** الذي لم ينقل إلى اللغة الشعبية حتى (عام ١٥٥٢) حين قام بذلك دوني **Doni** لأول مرة.

---

[1] ومع ذلك لا نستطيع أن نثبت أن دون جون كان نقله مباشرة عن أصول عربية، قارن **G. Moldenhauer, Die von Barlaam und Josaphat, 1929, 90- 4**.

وإن ما كانت تلاقيه هذه الأساطير الشرقية من نجاح دائم ليدل على أنه كانت لا تزال لآداب الشرق إلى ذلك الوقت قوتها الأخاذة، وذلك حتى في ثوران هذا الفيض الزاخر الذي صحب حركة الأحياء القديمة.

ثم إن الترجمة التي نشرها توماس نورث **Thomas North** عام١٥٧٠ بعنوان الفلسفة الأخلاقية لدونى**Moral philosphy of Doni** لم تكن غير أولى التراجم الإنجليزية المتعددة لهذه الأساطير الخرافية الحيوانية التي نحن بصددها. ولقد لبثت هذه التراجم اللاتينية والشعبية خلال عشرات من السنين ينتفع بها كتاب القصص، بل مؤلفو الدراما أيضاً (مثال ذلك أن ماسنجر**Massinger** استفاد منها في الفصل الثالث من رواية الحارس: **The guardian**).

ولم تلبث هذه الأساطير نفسها أن بعثت عقب ذلك مباشرة باسم خرافات بلباي **Fables of Pilpay** في الترجمة الفرنسية التي نقلت عام ١٦٤٤ عن آخر ترجمة فارسية اسمها: أنوار سهيلى **The Lights of Canopus**. وكان لذلك البعث أهميته الخاصة في أنه كان أول اتصال لأوربا الغربية بالأدب الفارسى؛ ولأنه كان واحد المصادر التي استقى منها لافونتين قصصه المشهورة.

وهناك ضرب آخر من الآداب العربية يحتمل أن يكون قد أثر في آداب العصور الوسطى، وهو المقامات التي هي أكثر ضروب النثر العربي أناقة وتهذيباً. والغريب أنه ولو أن التقاليد الأدبية العربية كانت تتطلب من هذه المقامات أن تكون نثراً مسجوعاً منمقاً بألفاظ فيها أقصى ما يستطاع من غرابة لغوية، فإن الموضوع الذي تدور عليه هذه المقامات كان بسيطاً كل البساطة.

وتتألف هذه المقامات من حكايات متفرقة لا ارتباط بينها، بطلها فارس مشعوذ خفيف الحركة، يمتاز بما لديه من حيل وألاعيب ليست دائماً مثالاً للشرف والأمانة، وهو دائماً يعتمد عليها في كسب قوته؛ إلا أنه مع هذا قد وهب لباقة

أدبية طريفة كثيراً ما يعبر بها عن العواطف الخلقية السامية. وثمة أوجه شبه خاصة بين الروايات البيكارسكية[١] في الأدب الإسباني و بين المقامات في الأدب العربي.

وإلى هذا نستطيع القول بأن المقامة في العربية قد وجدت من يقلدها من اليهود الإسبانيين. وهذه قصة الفارس ثيفار **El Cavallero Cifar**– فضلاً عن أن بينها وبين الآداب الشرقية بعض مشابهات– فإنها تتضمن حادثة من حوادث المجموعة الشرقية البحتة التي اقترن اسمها في الرواية العربية باسم جحا[٢]– ونجد ذلك واضحاً على الأقل في إحدى مغامرات ريبالدو **Ribaldo**، الذي يمكن أن يعتبر أول (بيكارون) في الأدب الإسباني.

ويحتمل كذلك أن تكون هناك مشابهات بين وقائع المقامات و بين الأساطير الإيطالية القديمة، التي هي من نوع القصص الواقعية أو القصص البيكارسكية. إلا أن هذا الموضوع كله لم يبحث بعد.

وهكذا نجد أن تشرب العصور الوسطى بموضوعات الأدب العربي كان في الحقيقة يؤلف مظهراً من مظاهر حركة فكرية عامة شملت تلك العصور. فلقد كانت النظم الدينية الضيقة التي اتصفت بها العصور الوسطى لا تتسع للحضارة اللاتينية، وبات الناس يتشوقون إلى معرفة مسائل كانت إلى هذا الحين تمليها عليهم السلطات العليا فيقبلونها في غير مشقة. ولما لم يجدوا مقنعاً فيما لديهم من الآداب اللاتينية على ضيقها وجدبها وافتقارها إلى قوة الإبداع، كان لا بد لهم من أن يولوا وجوههم شطر جهة أخرى لعلهم أن يظفروا بما كانوا يرغبون فيه.

---

[١] الروايات البيكارسكية عبارة عن قصص أسبانية كانت تدور حول حياة المشردين والصعاليك، وكان الإقبال عليها عظيماً في القرن السابع عشر. وبطل هذه القصص أو البيكارون **Picaroon** لابد أن يكون واحداً من هؤلاء المشردين الذين كانوا يرتزقون من ألاعيبهم وحيلهم وشعوذتهم (المترجم).

[2] **Revue Hispanique, X (1903), 91**.

ولقد كانوا إلى ذلك الحين يعترفون على مضض بتفوق العالم الإسلامي في الناحية الحربية فحسب، ولكنهم لم يلبثوا يومئذ أن لاحظوا في شيء من الخجل أنه يبزهم في الحياة العقلية أيضاً.

وتلا هذه الفكرة التي اقتنعوا بصحتها أن عم فيض العلوم العربية، وصحب هذا الفيض مجموعات أدبية نثرية كان لها حظ يسير أو خطير من التغلغل في جميع الآداب الأوروبية الناهضة. فتمهد بذلك طريق الانقلاب الفكري الذي تمثل في عصر النهضة.

وربما كان خير ما أسدته الآداب الإسلامية لآداب القرون الوسطى أنها أثرت بثقافتها العربية وفكرها العربي في كلا شعر القرون الوسطى ونثرها، سواء أظهرت في هذا الشعر أو النثر مواد أخذت عن مصادر عربية أم لم تظهر. ومع أن موضوع هذا الأثر يخرج في الحقيقة عن دائرة هذا الفصل، فليس بد من بعض الإشارة إلى أن هناك عناصر من علم الكون الإسلامي، وأن هناك أساطير تدور حول قصة الإسراء (قد يرجع بعضها إلى الأساطير الفارسية القديمة)، وأن هذه وتلك فيما يزعم العلماء في العصر الحاضر قد دخلتا في الكوميديا الإلهية[1] **Diviana Comedia**. وكان دخول هذه العناصر إما بطريق مباشر و إما بطريق الأساطير الأوروبية التي سبق عهدها عهد الكوميديا الإلهية، كأسطورة توندال **Tundal**، وكأسطورة رحلة القديس بطريق إلى شاطئ الأعراف **St. Patrick's Purgatory**؛ فدل ذلك على أن الأفكار الفلسفية العربية، والتصورات الصوفية الإسلامية، بما فيها من له وهيام– لم تكن منعكسة في آثار دانتي وحده، بل

---

[1] الكوميديا الإلهية عظمى قصائد دانتي وهي أجزاء ثلاثة: (النار)، و(شاطئ الأعراف)، و(الجنة). وكلها تمثل تمثل لنا المسيحية التي كانت تعتنقها العصور الوسطى (المترجم).

كانت منعكسة[١] كذلك في الأفكار الهامة لغيره من شعراء المدرسة المعروفة باسم **Dolce Stil Nuovo**[٢].

ومهما يكن من الأمر، فإن الاهتمام بالأبحاث العربية في إيطاليا في عهد دانتي يجعل هذا الرأي الذي نحن بصدده محتملاً كل الاحتمال، ولو أنه لا يزال حتى الآن عرضة للشك، اللهم إلا في بعض تفاصيل. ومع هذا وذاك فموضوع تأثر دانتي بالآداب الإسلامية لم يزل فكرة جذابة تأسر الكثيرين[٣]. فعبقرية دانتي تسمو في أعيننا سمواً كبيراً لو استطعنا أن نبرهن على أنه أخذ تراث المسيحية العظيم وتراث الصوفية القديمة وزاد عليهما أخصب النواحي وألطفها روحانية في الدين الإسلامي، ثم صهر هذه العناصر كلها بحيث خلق منها مجموعة واحدة قيمة.

وقبل أن نترك العصور الوسطى لابد أن نعود لحظة إلى إسبانيا، وننظر مرة أخرى إلى نقطة أشرنا إليها من قبل، وهي نقطة التأثير الذي استمر للثقافة العربية، والآثار الأدبية العربية التي تناقلتها الألسن في بلاد الأندلس بعد أن استرجع المسيحيون معظم الأراضي الإسبانية من العرب. وبرغم أننا لا نكاد نستطيع أن نصدر حكماً نهائياً أو أن نأخذ برأي حاسم في موضوع هذا التأثير، فنحن نستطيع أن ندل عليه في الأدب الإسباني، كما نستطيع أن ندل عليه أيضاً في الآداب الأوروبية التي تأثرت بهذا الأدب الإسباني. وقل من يستطيع أن ينكر أن شيئاً مما تمتاز به آداب الجنوب من انبساط وحياة وخصب خيال

---

(١) في هذه النقطة الأخيرة انظر: **H. J. Chaytor, the Troupadours (1912), 106**.

(٢) معناها بالإيطالية: (الأسلوب الحلو الجديد)، وهو مقابل للأسلوب اللاتيني القديم. ومن تلاميذ هذه المدرسة دانتي وبترارك وغيرهما من شعراء هم أقل من هذين شهرة (المترجم).

(٣) حاول الكثيرون أن يوجد واصلة بين كتاب دانتي ورسائل أبي العلاء- ولكن المؤلف لا يقرهم على وجود هذه الصلة- وقد طلب إلى أن أعلن ذلك نيابة عنه (المترجم).

يرجع إلى تأثر تلك الآداب كلها بالبيئة العربية الثقافية بالأندلس في خلال القرون الأولى، كما يرجع أيضاً إلى ما خلفته تلك الثقافة العربية من آثار في أهل الأندلس.

حقاً أن الأندلسيين في الفترة التي بين فتح أشبيلية وسقوط غرناطة كانوا في اللغة والتقاليد والأسلوب الأدبي يتأثرون شركاءهم في الدين من أهل قشتالة. ولكن ما أن اضمحل نفوذ المسلمين في إسبانيا، وسقطت دولتهم، وما أن زالت أهم أسباب العداوة بينهم وبين المسيحيين، وتوطدت علائق الصداقة والود بينهما، حتى حدث انقلاب أدبي عظيم. وكأن أهل الأندلس يومئذ قد أعوزهم شيء ما في الثقافة القشتالية الخشنة العبوس، وكان هذا الشيء ما ينفك يمس وتراً حساساً في قلوبهم، فرجعوا مرة أخرى إلى الماضي الإسلامي، لعلهم أن يظفروا ثانية بهذا الشيء.

وربما نلمح تأثير هذه الروح الأندلسية في قصة عنوانها: (أمادس دي جولا **Amadis de Gaula**)[1]، أو على الأصح فيما نلاحظه على هذه القصة من صقل وتهذيب، يميزانها عن غيرها من القصص الخيالية، بل إن هذا التأثير نفسه يظهر ظهوراً واضحاً في قصص الأعراب (أو الموريسكو **Morisco**)، ويبلغ أشده بنوع خاص في قصة عنوانها **Historia del Apencerrage** أو تاريخ ابن السراج، يرجع تاريخها إلى ما قبل عام ١٥٥٠، وفي قصة مكملة لها ألفها جنس بيريز دي هيتا **Ginés Pérez de Hita** باسم (الحروب الأهلية **Guerras Civiles**).

---

(١) أماد سدي جول، علم على قصص نثرية مشهورة كتب بعضها باللغة الإسبانية وبعضها الآخر بالفرنسية؛ كتبها قصاص مختلفون في القرن الخامس عشر، وكان سرفانيس ينظر إلى القصص الأربع الأولى منها كأنها أبدع ما كتب، وبطل هذه القصة هو (أمادس) ويعرف باسم فارس ليون، ويعتبر المثل الأعلى للعاشق المخلص المتشدد في عفافه، كما يعتبر مثلاً أعلى للفارس الجوال الذي يعد (دون كيخوته) صورة مضحكة (كاريكاتورية) منه (المترجم).

وليس يهمنا هنا أن تكون هذه القصص قد اعتمدت على أصول عربية أم لم تعتمد، ولكن يهمنا أن هذه القصص تؤلف مجموعة من الثقافة الإسلامية والإسبانية كانت بدء انقلاب هام في تاريخ الأدب الأوروبي الحديث. فيومئذ كان ميلاد القصة الحديثة **Novel**: وهذا سرفانتيس[١] **Cervantes** نفسه كان مديناً للثقافة الأندلسية. وقصته **Don Quixoto** دون كيخوته كما صرح بذلك بريسكوت **Prescott** أندلسية بحتة فيما ظهر فيها من لباقة وفطنة. على أن تأثر سرفانتيس هذا لم يكن بطبيعة الحال عن طريق المؤرخ سيدي حامد بن أنقالي قصة **Cid Hamete Benengali**[٢]. وقد تأثر بالثقافة الأندلسية عدا سرفانتيس عدد من رجال الأدب الإسباني لا يكادون يقلون عنه في الأهمية.

***

وكان منذ نتائج النهضة أو عصر إحياء العلوم القديمة أن قل الاهتمام بالشرق؛ وما لبث عصر النهضة أن أصبح سداً منيعاً أوقف تيار التأثير الشرقي. ولكن النظام الكلاسيكي لم يستطع أن يدوم. وكان من الروح

---

[١] سرفانتيس هو مؤلف قصة (دون كيخوته). كان مشهوراً في عالم الحرب قبل أن يصبح مشهوراً في عالم الأدب. قبض عليه القراصنة مرة وبقي في أسرهم خمس سنوات ثم افتدته أسرته. وما أن بدأ حياته في الأدب حتى طلع في سمائه أديباً روائياً قبل أن يشتهر بأنه أديب قصصي. وقد كتب ما لا يقل عن ثلاثين رواية ترجمت أولاها عام ١٦٠٥ وترجمت الثانية عام ١٦١٥ وذلك إلى عامة اللغات الأوروبية. ولكن الحظ الذي صادفه هو كان غير الحظ الذي صادفته كتبه، فلقد أصابت هذا الأديب محنة الأدب فمات فقيراً، وكان موته قبيل وفاة معاصره الشاعر الكبير وليم شكسبير. وقصته (دون كيئوته) أو دون كيخوته السابقة الذكر– برغم أنه كتبها بغير عناية فائقة– تعتبر من خير ما خلفه الدهر من الأدب. والقراء الانجليز يجدون من اللذة في قراءتها اليوم ما كان يجده المعاصرون لسرفانتيس في قراءتها إذ ذاك (المترجم).

[٢] سيدي حامد بن أتقالي هو اسم اخترعه سرفانتيس اختراعاً، وتظاهر أن قصته دون كيخوته من تأليفه (المترجم).

الرومانتيكية في أوروبا– أو تلك الروح التي ظهرت في القصص البريتانية[١] وفي الدراما الإنجليزية والخرافات الشعبية (الفلكلور) التيوتونية– أن بحثت لها عن مخرج حين اشتد بها الضغط وضاق عليها الخناق. ورأينا كل ما أنتجته هذه الروح الرومانتيكية من قصص الرعاة الخيالية ومن القصص البيكارسكية تضمحل واحدة بعد أخرى. ثم حدث أن قوى التيار الرومانتيكي بما كان يكتبه بيرولت[٢] **Perrault** من القصص الشعبية. ولكن هذه القصص الشعبية لم تستطع أن تقاوم التيار الكلاسيكي القديم.

وفي عام ١٧٠٤ ظهرت ترجمة جالاند **Galland** لقصص ألف ليلة وليلة. وقد أظهرت الأبحاث الحديثة أن هذه الترجمة لم تكن حادثاً غير متصل بما قبله أو بعده. بل كانت نهاية حركة كبيرة نحو تصوير الشرق في صور خيالية كانت تستمد من القصص الموريسكية[٣]. كما كانت تغذيها الرحلات الأولى إلى الشرق، والحركات التي قصد بها استعماره، وأوصاف الحياة الهندية والفارسية التي ظهرت في كتابات تافرنيير **Tavernier**[٤] وشارداں **Chardin**[١] وبرنيير

---

[١] بريتانيا **Breton** هو الاسم الذي يطلق على مقاطعة في الشمال الغربي من فرنسا يذكر التاريخ أن سكانها كانوا من نفس الجنس الذي ينتمي إليه سكان انجلترا القدماء (المترجم).

[٢] يذكر معجم **Larousse Universale** فيما يذكر عن شارل بيرولت **Ch. Perrault** أنه شاعر وأديب، ولد ومات في باريس (١٦٢٨– ١٧٠٢)– وأنه كاتب عبقري من مؤلفاته: **Conts , Le chat botté, Chaperon rouge, de ma mere peau d'ane** وكلها آثار أدبية خالدة. وكان بيرولت نصير الآداب الحديثة وهو الذي أشعلت أشعاره نار الخلاف بين القدماء والمحدثين، وكان هو بطبيعة الحال يريد أن تكون الغلبة دائماً للآداب الحديثة على القديمة انظر شعره: **Le siècle de Louis le grand**، وشعره: **Parralléles des anciene. et des moderns** (المترجم).

[٣] القصص الموريسكية هي قصص إسبانية وفرنسية خيالية كتبت على مثال تاريخ ابن السراج وغيره (المترجم).

[٤] تافرنيير رحالة فرنسي مشهور ولد بباريس وأشرب قلبه حب السفر منذ الصغر وبدأ رحلاته وهو في سن الخامسة عشرة: وبين سنتي ١٦٣٠ و١٦٣٩ استطاع في رحلات ست أن يطوف أكثر بلاد آسيا وعاد منها

Bernier[٢] وغيرهم. وشيء آخر من الأشياء التي كانت تغذي تلك الصور الخيالية أيضاً هو الفكرة التي أخذها الغربيون عن الشرق وعظمته وأبهته. ومصدر هذه الفكرة إذ ذاك ما كان يفد إلى باريس من سفارات شرقية متعددة، كانت بفخامتها وروعتها تفتن الباريسيين وتبهر أعينهم من حين إلى حين[٣]. وكل هذه المظاهر كانت سطحية من دون شك إلا أنها قد استطاعت أن تؤلف في خلال هذه السنوات تلك الصورة الرومانتيكية عن الشرق. وهي صورة غريبة تمتاز بألوانها الحارة[٤]. وما يزال كتاب القصص يستغلون هذه الصورة إلى يومنا هذا.

وقد كان نجاح القصص الشرقية الخالصة– وهي هنا قصص ألف ليلة وليلة– نجاحاً سريعاً ومباشراً وباهراً: فقد ألهبت هذه القصص خيال القراء،

بشيء كثير من العجائب والمعلومات عن تجارة هذه الممالك، وضمن كل هذه المعلومات كتابه الكبير (رحلات ست) الذي يعتبر آية في (أدب الأسفار) (المترجم).

[١] شاردان رحالة فرنسي ولد بباريس وهو صاحب كتاب (رحلات إلى الهند وفارس) (١٦٤٣– ١٧١٣) (المترجم).

[٢] بيرنيير طبيب ورحالة فرنسي اشتغل بالطب اثنى عشر عاماً مع (أورانجزيب) كبير المغول ونصر كتابه (رحلات) صادف هوى في نقوس القراء وعظم رواجه بينهم. (١٦٢٥– ١٦٨٨) (المترجم).

[٣] انظر كتاب (الشرق والأدب الفرنسي) لمؤلفه بيير مارتينو **Pieerre Martino L, Orient dans la literature francais au XVII e et au XVIII e siècle, 1906** وانظر أيضاً كتاب (القصة الشرقية في انجلترا) لصاحبه كونانت **M. P. Conant The Orintal Tale in England, New York 1908** وللقصص الموريسكية انظر كتاب (القصة الموريسكية في فرنسا) لصاحبه شايلن **M. A. Chaplyn, (Le Roman mouresqu en France 1908)**.

[٤] ترجمنا كلمة **Warm- Coloured** بالألوان الحارة وقد آثرنا الترجمة الحرفية لهذه الكلمة، ولا بأس عندنا من أن نضيف إلى لغتنا مثل هذا التعبير، وأن نقصد منه ما يقصده الكتاب الغربيون. وهذه الكلمة على كل حال تحمل إلى الذهن جميع الأوصاف التي يضيفها الأوربيون إلى الشرق والتي تتألف من مجموعها عندهم صورة لهذا الشرق تمتاز بما فيها (من غرابة وخيال وتنوع وفخامة وعظمة ومغامرات ومفاجآت وحرارة وعاطفة ....الخ) (المترجم).

وكان الناشرون يتنافسون إذ ذاك في نشر الكتب التي تسد حاجة هذا الذوق الجديد. وبعد (ألف ليلة وليلة) أتت قصص فارسية تعرف باسم (ألف يوم ويوم) وتلا هذين كتاب السندباد القديم الذي عاد إلى الظهور على أنه قصص تركية.

ولما نضب معين المواد الشرقية الخالصة نشط الكتاب المجتهدون في التأليف لسد هذا النقص. فشغل جوليت **Geullette** جيلاً كاملاً بتأليف شخصية ادعى أنها تراجم لقصص شرقية كما ابتدعت عبقرية مونتيسكيو **Montesquieu** شكلاً جديداً من النقد الاجتماعي في كتابه الرسائل الفارسية **Lettres persanes**[١].

ولم يكن هذا الافتتان بالأدب الشرقي في انجلترا بأقل منه في فرنسا. فقد ترجمت قصص ألف ليلة وليلة والقصص الفارسية والقصص التركية على أثر ظهورها، ونفدت طبعة بعد طبعة. وتعلم كثير من المقلدين كيف يحتذون مثال جوليت **Geullette** (لتستطيعوا تأليف قصة فارسية بأجرة لا تزيد على اثني عشر قرشاً ونصف قرش) [٢]. على أن الشرق الذي كانت تصفه الآداب الأوروبية في القرن الثامن عشر كان شرقاً غربياً صاغه الخيال الرومانتيكي وفقاً للأفكار الأوروبية الرومانتيكية، وملأه بشخصيات غريبة مضحكة ظهرت في لباس الخلفاء والقضاة والجان والعفاريت

وكان طبيعياً ألا يطول مثل هذا العبث. فقد أمست تلك القصص التي كان مؤلفوها يقلدون بها القصص الشرقية ولا قوة لها، وذلك بتأثير النقد

---

[١] وهو مجموعة رسائل تهكمية نشرها مونتيسكيو عام ١٧٢١ باسم مستعار. وكانت عبارة عن مراسلة خيالية بين شخصين خياليين من الفرس وهماريكا **Rica** وأوزبك **Usbec** كانا قد رحلا إلى أوروبا ووصلا إلى باريس. وكان كل منهما يراسل صديقاً لهما في بلاد الفرس، ويصف له في رسائله وصفاً صريحاً سياسة الفرنسيين وعقيدتهم الدينية، وعاداتهم الاجتماعية وما إلى ذلك (المترجم).

[٢] هذه العبارة معنى لبيت من الشعر قاله الشاعر الإنجليزي بوب (المترجم).

اللاذع الذي صوبه إليها كل من هاملتون Hamikton، وبوب Pooe، وجولد سمث Goldsmith. ولم يكن ذلك إلا بعد أن تركت هذه القصص أثرها في الأدب. وباندماج تلك القصص بأسلوب العهد القديم الذي بينه وبين الأسلوب العربي قرابة ما، ظهرت في إنجلترا قصة الرأس سيلاس Rasselas[1]، وقصة رؤيا ميرزا The Vision of Mirza. وقد كانت هذه القصة الأخيرة أول شرارة أشعلت خيال روبرت بيرنز(٢) Robert Burns. ولما عادت هذه القصص بطريق المصادفة العجيبة في فرنسا، إلى الصورة الشرقية الحقيقية للأسطورة، أمدت فولتير وغيره من المصلحين بإطار وضعوا فيه كتاباتهم السياسية والاجتماعية الساخرة. وفي كلتا فرنسا وانجلترا كان من أثر هذه الأساطير ظهور كتاب ممتاز اختلطت فيه القصص القوطية بالموضوعات الشرقية والخيال الشرقي، فأثر هذا الاختلاط تأثيراً كبيراً في شكل هذا الكتاب الخيالي الذي ظهر في نصف القرن التالي لهذا التاريخ. وهذا الكتاب هو كتاب (الواثق) Vathek[3] لمؤلفه بكفورد Beckford. وأكثر أهمية من ذلك أن تلك القصص الشرقية كان لها تأثير غير مباشر لأنها أخذت بنصيب في إعداد الذوق العام للانقلاب الذي حدثت على أثره حركة العدول عن الآداب اليونانية واللاتينية،

---

(١) قصة الرأس سيلاس أشبه شيء برواية كتبت عام ١٧٥٩ كتبها جونسون ليسد بها نفقات المأتم الذي أقامه لأمه، موضوع هذه القصة حول أمير خيالي من أمراء الحبشة. قصد بها الكاتب إلى التهكم بالحياة الإنسانية تهكماً تحس فيه نغمة الأسى والحزن (المترجم).

(٢) روبرت بيرنز شاعر اسكتلندي ولد عام ١٧٥٩ ورحل إلى جمايكا حيث نشر بعض أشعاره وكسب لنفسه من راء ذلك بعض المال، ثم أراد أن يعود به إلى وطنه، ولكن أصدقاءه والمعجبين به ألحوا عليه في البقاء. ثم طبعت أشعاره في أدنبره بعد أن دعي إليها. وكان موته بها عام ١٧٩٦ (المترجم).

(٣) (الواثق) مولى شرقي وخليع موصوف بجميع صنوف الجرائم وبطل القصة كتبت بهذا الاسم كتبها بكفورد في الثانية والعشرين من عمره في مدة لم تتجاوز ثلاثة أيام وليلتين وبهذه القصة وحدها اشتهر بكفورد وأحبه القراء. (١٧٥٩– ١٨٤٤) (المترجم).

والتي عرفت باسم الحركة الرومانتيكية.

غير أننا لم نزل بحاجة إلى شيء آخر يوضح لنا السبب في نجاح (ألف ليلة وليلة). فقد يرجع هذا النجاح إلى العسر الذي كانت تمر به الآداب الفرنسية والإنجليزية، وهو العسر الذي كان من نتيجة الزيادة الهائلة في عدد القراء، وما كان يتطلبه هؤلاء من ضروب أدبية هي أدنى إلى نفوس الشعب. ذلك بأن الآداب اللاتينية واليونانية في إنجلترا لم يمنحها الشعب حبهم يوماً ما. وقصص القرن السابع عشر بما يبدو عليها من الثقل وقلة الحوادث والبعد عن الجذب أو التأثير– لم تكن لتكتب للشعب. وكان هذا القرن عصر تجربة، وجدنا فيه الكتاب من أمثال ديفو **Defoe**، وستيل **Steele**، وأديسون **Addison** يتلمسون الطريق إلى ابتداع أسلوب جديد.

حقاً إن قصص ألف ليلة وليلة التي هي في جوهرها من منتجات الشعب قد تعوزها كل عناصر الرقة والسمو في الأدب، إلا أن فيها، على رغم ذلك، أقصى ما يمكن وجوده من روح المغامرة، وهي الروح التي لم يبرح الأدباء، حتى ذلك العصر، يغضون عنها الطرف ولا يعيرونها ما تستحق من الأهمية، مع أنها في الحق لازمة لزوماً تاماً لكل أدب شعبي. فلسنا مبالغين إذن إن قلنا إن قصص ألف ليلة وليلة قد هدت كتاب الشعب إلى الباب الذي كانوا يبحثون عنه– أو قلنا إنه لولاها لما عرف الناس قصة روبنس كروزو **Robinson Crusoe**[1] أو ربما لم يعرفوا كذلك قصة رحلات جولفر **Gulliver's Travels**.

---

[1] وقد ظن بعضهم أن قصة روبنسن كروزو مأخوذة عن قصة حي ابن يقظان وهي القصة الفلسفية العربية التي كتبها ابن طفيل، وترجمها إلى اللاتينية بوكوك **Pocock** سنة ١٦٧١ بعنوان الفيلسوف الذي علم نفسه بنفسه **Philosophus Aulodidaction** وترجمها أوكلي **Ockley** إلى الإنجليزية عام ١٧٠٨. وقد بحث الآن هذا الموضوع، بحثه بإفاضة عظمى باستور **A. R. Pastòr**. انظر كتابه (فكرة روبنسن كروزو) **The idea of Robinson Crusoe** الجزء الأول طبعة **Walford** عام ١٩٣٠.

وقد كان الشأو الذي بلغه تقبل الناس للأساطير الشرقية في القرن الثامن عشر، والأثر الذي أحدثته هذه الأساطير أمراً أهمله مؤرخو الأدب عادة. ولا ريب أن علة هذا الإهمال هي حقارة القصص التي كتبت في إنجلترا وفرنسا تقليداً للقصص الشرقية– وذلك هو السبب الذي من أجله قال برونتيير[١] Brunetiére: "إن الاتصال بالشرق الإسلامي لم يفعل أكثر من أنه كان يغذي فرعاً من فروع الأدب كان في ذاته وصمة على الآداب الوطنية".

وثم دلائل أخرى تدلنا على عمق الأثر الذي تركته القصة الشرقية في طريقة التفكير في القرن الثامن عشر، فإن وارتون Warton في كتابه (تاريخ الشعر الإنجليزي) History of English Poetry الذي كتبه حول سنة ١٧٧٠، كان يذهب إلى أن الحركة الرومانتيكية في العصور الوسطى هي بلا ريب نتاج عربي خالص. ومهما تكن نظرية وارتون مبالغاً فيها كل المبالغة فإن مجرد ظهورها أو قبولها في ذلك الوقت ليلقى ضوءاً قوياً على الأفكار التي كانت تتشبع بها عقول العصر. ويشهد بهذا الأثر نفسه ما نراه من الموضوعات التي اختارها سوذي Southey لأشعاره القصصية وهي: ثعلبة Thalaba، ولعنة كهامة The curse of Lehama، وقد تظهر هذه الأشعار القصصية للناقد الحديث (أنها بعيدة عن قلب الشعب وعقله)؛ ولكن الجيل الذي كتبت فيه هذه الأشعار كان كلفاً بقراءة قصة (المغربي الساحر) Maugraby the Magician، وقد نشأ على طائفة أخرى من الأساطير الخيالية الشرقية أيضاً، ولذلك لم يكن بعد تلك الأشعار عن عقول الناس في ذلك الوقت أكثر من بعد قصص علي بابا وعلاء الدين عن القراء في القرن العشرين.

ومع كل هذا، فقد بقيت قصص ألف ليلة وليلة وهي حية قوية الحياة في

---

[١] ناقد فرنسي من نقاد القرن السابع عشر كان صائب النقد قوي الحجة والسلطان (المترجم).

خيال القراء. ومصدر ذلك أنها اشتملت على عنصر لا يمكن أن يمجه الخيال. فلم يكن سر نجاحها فقط في ألوانها الفنية الكثيرة، ومغامراتها الغريبة العجيبة، وهذا العنصر الأخير هو الذي جلب ثروة لمن قاموا بمحاكاتها. فمهما كان في هذه القصص من سحر وغموض، فإنها تعتمد على أساس متين من الحقيقة؛ ومهما ظهرت شخصياتها ساذجة وعلى نسق واحد لا يتناوله التغيير، فإن المخاطرات التي تقوم بها هذه الشخصيات مخاطرات حقيقية فيها ميل فطري إلى روح التمثيل. وإنا لنلمح في ثنايا مغامراتها الغريبة، وخيالها الخصيب أنها خلقية في لبابها. ولولا هذه الصفة لما شغف بها الأوروبيون ولما استطاعت أن تحتفظ في قرنين كاملين من الزمان بعطف المتعلمين والسذج على السواء. والواقع أن قصص ألف ليلة وليلة أعطت عن الشرق الحقيقي صورة أكثر وضوحاً، وجعلت أثره أعظم نفوذاً بعد أن زالت المبالغات التي كانت إلى ذلك الوقت تحول دون فهم الشرق على حقيقته وتخلع عليه ستراً من الغموض والإبهام.

وينبغي ألا يعزب عن بالنا أن أوروبا كانت إلى ذلك الحين تجهل الأدب الشرقي والفكر الشرقي على صورتهما الحقيقية جهلاً واضحاً. ثم بدأت صفحة جديدة في تاريخ علم القوم بالشرق عندما أصدر وليم جونس **William Jones** عام ١٧٧٤ كتابه في الشروح اللاتينية للشعر الأسيوي **Commrntaries on Asiatic poetry** آخذاً على عاتقه أن يكون على حد قوله (شاعراً وصاحب ذوق وليس ناقلاً بتفقه في اللغة). ومن ثم استطاع المثقفون وغيرهم من المتأدبين بالآداب الكلاسيكية في أوروبا الغربية– أن يفهموا ويقدروا مزايا الشعر العربي والفارسي– وكان ذلك للمرة الأولى عندهم. ولكن الأدبين الإنجليزي والفرنسي كانا يرزحان تحت عبء ثقيل من التقاليد. وبذلك خلا الميدان للحركة الألمانية الجديدة، وأتيح لرجالها يومئذ أن يدلوا بدلوهم في الدلاء. وكان هؤلاء الرجال

أصحاب السلطان الذي لا يحد، وكانوا أيضاً هم الخالقين للذوق الأدبي للشعب– لا الذين نصبوا أنفسهم خداماً له؛ وكانوا آخر الأمر قادة هذا الشعب إلى تذوق الأدبين العربي والفارسي.

وكان الشعر الفارسي– فوق هذا– قد سبق له أن أثر في الآداب الألمانية. فقبل ذلك العصر بأكثر من قرن ظهرت الترجمتان اللتان قام بهما العالم الرحالة أولياريوس **Olearius** المتوفى سنة ١٦٧١ لكتابي السعدي وهما (كلستان وبوستان)، وكان في ظهورهما في ذلك الوقت إنعاش للأدب الألماني، وتنشيط وتقوية له[١]. واستمر تأثير الأدب الفارسي في الأدب الألماني، وظهر أثر ذلك فيما أخذه المؤلف الألماني جرملهاوزن **Grimmel- shausen** لقصته **Joseph** عن القصة الفارسية (يوسف وزليخة)..

وفضلاً عن ذلك لم يكن بد من أن يظهر في آداب القرن الثامن عشر أثر ما كان سائداً في فرنسا إذ ذاك من اختيار الموضوعات والعناوين الشرقية. فرأينا (لسنج) **Lessing**[٢] يقتفي أثر فولتير **Voltaire** في صوغ كتبه التعليمية في قالب شرقي وبينما نرى الآثار الأدبية الأولى للمدرسة الرومانتيكية مثل قصة علي والوردة الهندية **Ail und Gulhyndi** لمؤلفها الدنمركي أولنشليجر **Oehlenschläger** مثالاً صادقاً للقصص الخيالية في القرن الثامن عشر إذ نجد من ناحية أخرى أن رواية علاء الدين **Aladdin** التي كتبها هذا المؤلف نفسه

---

[١] انظر **Allgemeine deutche Biographie, lov. 24, p. 275**.

[٢] لسنج مؤلف ألماني وزعيم المدرسة الحديثة في الأدب الألماني كان أبوه يشتغل بالرعي فأرسل ولده إلى ليبزج لدراسة الدين واشتغل في هذه الدراسة بجد ثم كتب روايات تمثيلية وكتب كثيراً في النقد– وكتب مقالات عن الشاعر بوب– واتخذ من المؤلفين الإنجليز أمثلة يدعو إلى احتذائها– وثار ضد المؤلفين الفرنسيين– وجعل غرضه الأسمى إحياء الأدب الألماني الصحيح– ومن أشهر رواياته: الآنسة ساراسمسون، وناتان العاقل (المترجم).

عام ١٨٠٨ على رغم اختلاطها بما في ألف ليلة وليلة من قصص الجان والعفاريت، واختلاطها بعناصر أخرى من القصص الخرافية الأخلاقية الهندية فإنها قد دلتنا على فهم أوضح بالشرق كان من أثره في النهاية أن يقذف بمثل تلك الخرافات جميعها إلى حيز قصص الأطفال وأن تنزع هذه الخرافات من الصورة التي يأخذها الغرب عن الشرق.

وكانت ألمانيا مدينة بهذا الفهم الحقيقي للشرق إلى طائفة من الشعراء العلماء واصلوا العمل الذي بدأه السير وليم جونس في تعريف الطبقات المتعلمة في أوروبا بمزايا الشعرين العربي والفارسي. وبتأثير هردر **Herder** امتد الشغف بالدرس– وهو ما كان يميز الحركة الرومانتيكية الألمانية إذ ذاك– إلى الأدب الشرقي والفكر الشرقي فلقد كشف شليجل **Schlegel**[١]، وهامر **Hammer**[٢] كما كشف من بعدهما روكرت **Rückert**[٣] للشعراء والكتاب في الغرب عن كنوز لم يكونوا يتوقعون وجودها. وبذلك تيسر للأدب الشرقي هندياً كان أم عربياً أم فارسياً أن يشغل في تاريخ الأدب عن الألماني في القرن التاسع عشر حيزاً لم يشغل مثله من قبل في أوروبا منذ عهدها بالأدب الإسباني في

---

[١] شليجل: علم على أخوين أولهما أغسطس شليجل أديب ألماني ولد في هانوفر ودرس الدين ثم اشتغل بالأدب وبدأ بالشعر– واتصل في أثناء اشتغاله بالأدب بسيدة اسمها مدام دي شتايل مدة أربعة عشر عاماً. وألقى محاضرات عدة في فن التمثيل وفي الأدب. واشتغل بتراجم كثيرة للشاعرين شكسبير ودانتي وغيرهما، ثم وقف نفسه وجهده على دراسة اللغة السنسكرينية، وأما الآخر ففردريك شليجل ناقد ألماني ومؤلف ولد في هانوفر وتعاون مع أخيه في بعض أعماله العلمية وأصبح من أشد الدعاة غيرة للأدب الرومانتيكي، وكتب في فلسفة التاريخ والحياة وله كتاب في الفلسفة السنسكريتية (المترجم).

[٢] هامر مستشرق ومؤرخ ألماني وهو صاحب كتاب تاريخ الإمبراطورية العثمانية (١٧٧٤– ١٨٥٦) (المترجم).

[٣] روكرت شاعر ألماني من بارفاريا ظل خمسة عشر عاماً أستاذاً للغات الشرقية وله روايات تمثيلية (١٧٨٨– ١٨٦٦) (المترجم).

القرون الوسطى. وكانت أولى الزهر وأينعه في روضة الغرب، هي كتاب جوته **Goethe** واسمه (ديوان الشرق والغرب): **Westõsliche Divan**.

أما خلفاء جوته، ممن استطاعوا أن يقرأوا بأنفسهم الآثار الأدبية الشرقية، وأن يقوموا بترجمتها، فقد ذهبوا إلى أبعد من هذا الحد. واستطاع روكرت وأمثاله أن يقلدوا ويتأثروا الأفكار والصور الشعرية الفارسية. وبلغ آخرون مثل بلاتن **Platen** حداً استطاعوا معه استخدام الأوزان الشعرية الفارسية نفسها.

وكان جوته من ناحية أخرى يجد في الشعر الشرقي وسيلة للفرار من عالم الحقائق القاسية إذ ذاك إلى عالم الخيال. فلم يكتف يومئذ بمجرد التقليد، بل إنه وصل كذلك فن الشعر الفارسي ومثله العليا بالعناصر الرومانتيكية التي كانت تسود أوروبا في ذلك الحين، وهي العناصر التي ترجع إلى العصور الوسطى، والتي كانت تتوافق وذلك الفن وتلك المثل توافقاً كبيراً. وبذلك استطاع جوته أن يبتدع أسلوباً جديداً يعبر به عن رأيه الخاص، واستطاع أيضاً أن يعزز فكرة العالمية التي كان أراد أن يطبع بها[1] الأدب الألماني إذ ذاك.

وكان عصر سادت فيه الأساليب الهندية والفارسية الميدان حتى كان هاينه **Heine**[2] الذي لم يدع تلك الأساليب الشرقية دون أن ينالها بلواذع سخريته

---

[1] في موضوع العناصر الشرقية في الحركة الرومانتيكية انظر: **A. J. F. Remy, Columbia Uiv. Germanic Studies. Vol l no. iv (New York 1901).**

[2] هاينرخ هاينه شاعر غنائي وكاتب ألماني ولد من أبوين يهوديين بدسلدووف سنة ١٧٩٧، وذاع صيته سنة ١٨٢٦، ١٨٢٧ حين ظهر كتابه "صور رحلة" **Reisebilder** عن طوافه في ألمانيا. وما لبث أن نشر أحسن شعره في ديوان سماه "كتاب الأغاني" **Buch de Lieder.** قابله في ألمانيا بحماسة تفوق الوصف. واعتنق هاينه الدين المسيحي عام ١٨٢٥، ولكنه كان في الحقيقة متشككاً في كل شيء، إباحياً جد الإباحة. وفي سنة ١٨٣٠ هاجر إلى باريس واشتهر في أنديتها الأدبية حتى مات سنة ١٨٥١. وظل الألمان يعدونه من أكابر كتابهم وشعرائهم حتى كان الانقلاب الأخير، الهتلريون عليه أصله اليهودي فانقلبوا على ذكراه وهدموا ما أقيم له في ألمانيا من أنصاب وتماثيل (المترجم).

وتهكمه، لم يستطع تجنب هذه الأساليب في أشعاره الغنائية كل التجنب.

ولكن هذه البدع الشرقية قد فشلت، وكان لابد لها من هذا الفشل. فهي بطبيعتها نبات أرض دافئة لم يستطع أن يمد جذوره في تربة أوروبية، دون أن تختلط هذه الجذور بغيرها من جذور النباتات الأصلية فتفسد عليها نقاءها وتجعلها خليطاً لا تجانس فيه. والحق إن هناك نصيباً كبيراً من الصحة في هذا الرأي الذي يذهب إلى أنه كلما كان الشاعر أكثر تأثراً بالفكر الشرقي قلت أهمية عمله من حيث القيمة الأدبية. فلا غرو أن عمل (جوته) بفطرته وعبقريته على تجنب العناصر التي لم تلائم فطرته من شعر حافظ. ومع ذلك فإننا لم نجد ديوانه الشرقي السالف الذكر في المرتبة الأولى من مؤلفاته. ولم يتح إلا لبود نشتد **Bodenstedt** دون غيره في أغانيه التي وضعها باسم أغاني المريزا شافعي **Lieder des Mirza Schaffy** أن يؤثر في خيال الشعب.

ومع ذلك فإذا كان الشعر الشرقي الذي ظهر مع الحركة الرومانتيكية الألمانية لا يعتبر أدباً بالمنزلة السامية، ولا يمكن أن ينسب إليه أنه مزج شعر الشرق بأشعار الأدب الأوروبي الحديث، فإن ذلك الشعر الشرقي قد زاد في مجموع التراث الإسلامي وهو التراث الذي لم ينته بعد– وذلك في أوروبا بما خلفه من تراجم للآثار الأدبية الشرقية وبما تركه من آثار كانت على نسق هذه الآثار الشرقية، ففتح بذلك باباً لم يوصد بعد.

على أن دخول بعض العناصر الشرقية في الأدب الألماني ربما جعل– بل إنه بالفعل قد جعل[١]– من المنتظر قيام حركة في الدراسات الشرقية أوسع

---

[١] قارن العبارة التي نقلها عن شوبنهاور **Schopenhauer** برونتيير **Brunetiére** في كتابه (**Etudes, viii 211**): "لم يكن دين القرن التاسع عشر في معرفة العالم الشرقي القديم أقل من دين القرن السادس عشر في كشف الحضارة الإغريقية الرومانية وإماطة اللثام عنها".

مدى وأعظم نطاقاً. ولكن هذه الآمال لم يحققها قط كلا الأدبين الفرنسي والإنجليزي في القرن التاسع عشر. ففي هذا القرن نشاهد- لحسن الحظ أو لسوئه- أن العقل الغربي قد بعد بغتة عن الشرق إلى حد لم يسبق له مثيل. وشغلت الغرب يومئذ آراؤه الفلسفية الحديثة ومبادئه السياسية الجديدة، والتطور الصناعي العظيم الذي شمله، فلم يعد بحالة يستطيع فيها الإصغاء إلى الشرق، بله العمل في صبر وأناة على تفهم الفكر الشرقي. وقضى الشعور بالوطنية على ذلك المثل الأعلى الذي كان يراه جوته[1] **Goethe** في وجود أدب عالمي، وتحطم على صخرتها، واندثر حتى في مهده الأول وهو ألمانيا.

ومع ذلك فالمكان الذي يشغله الشرق- ولاسيما الشرق الإسلامي- في أدب القرنين التاسع عشر والعشرين مكان لا يمكن أن نغض عنه الطرف. ولكن من التناقض الغريب أن نرى الأدب الشرقي لم يعد يؤثر في الآداب الأوروبية تأثيراً يذكر، وذلك في عصر أصبح اتصال الشرق بالغرب فيه وثيقاً إلى حد لم يعرف له من قبل نظير!! كما أصبح انجذاب الخيال الأوروبي فيه نحو الشرق عظيماً إلى درجة لم يسبق لها شبيه. ولعلنا نظفر بتفسير ذلك- أو بمعرفة سبب من أسبابه في الفرق بين نوع الحركة الرومانتيكية في إنجلترا وفرنسا وبين نوع الحركة الألمانية التي على رأسها هردر **Herder**[2].

ملاحظة: [ويرى الأستاذ جيب أن شوبنهاور فيما كتبه كان يقصد الثقافة الهندية أكثر من قصده إلى الثقافة الإسلامية] (المترجم).

(1) شاعر عظيم بل هو أعظم شاعر عرفه الأدب منذ شكسبير. ولد في فرنكفورت على نهر المين- وهو معاصر للشاعر سكوت الإنجليزي ومن آثاره (آلام فرتر) و(فاوست) وغيرهما- وهو صاحب الأثر الكبير في كارليل وأمرسون وآخرين (١٧٤٩- ١٨٣٢) (المترجم).

(2) مفكر ألماني عظيم درس الفلسفة ثم وجه نظره فجأة إلى الأدب وتعرف إلى جوته، وظل يأخذ عنه خمس سنوات وتأثر به إلى حد بعيد، ومن آثاره (روح الشعر العبري)، (نظريات فلسفية في تاريخ الإنسانية) (١٧٤٤- ١٨٠٣) (المترجم).

فلما كانت الحركة الرومانتيكية في فرنسا أقل غزارة وفيضاناً وتعمقاً في البحث منها في ألمانيا، ولما كانت هذه الحركة أكثر تأثراً هنالك بالشاعرين الإنجليزيين سكوت **Scott** وبيرون **Byron** منها بالشاعرين الألمانيين جوته **Goethe** وشيلر **Schiller**[١] لم يكن فيها إلا آثار قليلة من حركة الاستشراق الجديدة. والمشاغل السياسية وذلك الطابع الذي اصطبغ به الأدب الفرنسي، والذي نعتبر مبالغين إلى حد ما، إن وصفناه بأنه طابع إقليمي– كل ذلك جعل الكتاب والشعراء في فرنسا يقفون جهدهم على الكتابة في موضوعات أوثق اتصالاً بوطنهم.

ولسنا نعني بذلك أنه قد غض الطرف عن الشرق، بل على العكس من ذلك نجد فكتور هوجو **Victor Hugo** في مقدمة قصائده (الشرقيات) " **Les Orientales**" يقول: "... كان العالم كله في عصر لويس الرابع عشر مقبلاً على الدراسات الإغريقية، أما الآن فقد أقبل على الدراسات الشرقية". وأظهر فكتور هوجو فضلاً عن ذلك ميولاً شعرية قوية نحو العالم الشرقي. "فيظهر أنه كان يرى في العالم الشرقي عن بعد بريق فن شعري غني، أو كان يرى فيه ينبوعاً طالما تاق إلى إطفاء علمه منه. وكان يعتقد أن كل شيء في ذلك العالم الشرقي واسع المدى، وافر الغني، كثير الإنتاج، مثله في ذلك مثل العصور الوسطى التي كانت محيطاً ثانياً يموج بالشعر"[٢]. ولكن يصعب علينا برغم هذا التصريح أن نقف على أثر شرقي هام في شعر فكتور هوجو؛ ومن المؤكد أننا لا نجد في شعره أثراً ما لأولئك الشعراء الفارسيين الذين سحروا جوته **Goethe** وغيره من أدباء

---

[١] شاعر ألماني روائي كان أبوه طبيباً في الجيش، أعد نفسه أول الأمر لدراسة القانون ثم للطب ثم وجه اهتمامه إلى الفلسفة والأدب، ومن أول مؤلفاته (اللصوص) نشرت عام ١٧٨٢، ثم أخرج روايته فريسكو **Fresco**. وله كتب تاريخية كثيرة. وفي سنة ١٧٩٤ اتصل بالشاعر جوته ودام اتصالهما وحبهما للأدب وكان جوته يقدره تقديراً عظيماً (المترجم).

[٢] عبارة فكتور هوجو نفسه (المترجم).

الألمان. ثم إن فكتور هوجو كانت ميوله أقرب إلى شعر العرب. "والفرق بين العرب والفرس فرق محسوس، والانتقال من العرب إلى الفرس كالانتقال من أمة رجال إلى أمة نساء[1] ... والفرس قوم أرقاء الطباع وفي شعرهم ملق وذلة؛ وهم من آسيا كالإيطاليين[2] من أوروبا".

والشرق في نظر فكتور هوجو كما تمثل في قصائده (الشرقيات) Les Orientales أوزيم زي زيمي Zim- Zizimi كان لا يزال في جوهره هو الشرق بصورته الزاهية الغريبة التي رسمها له القرن الثامن عشر– وهو ذلك الشرق الذي صوره جوتييه الفرنسي Gautier في شخصية فورتنيو Fortunio، أو ذلك الشرق الذي كان في خيال بيرون Byron يظهر في صورة مزركشة؛ ولم يكن في نظر هوجو ذلك الشرق الذي هو موطن الشعراء والطلاب والذي يمتاز بتأملاته وشجي نغماته. وكان فكتور هوجو يستغل الموضوعات الشرقية في أشعاره لما للألوان البراقة في هذه الموضوعات من التأثير الفني كما كان يفعل المصور دلا كروا Delacroix حين كان يصور موضوعات بلاد الجزائر. ومثل هذا القول يمكن أن يقال في معظم الأدباء الرومانتيكيين في فرنسا. فكان بعض هؤلاء الأدباء مثل جيرا ردي نرفال[3] Gerad de Nerval وجوتييه الكبير[4] Gautier the Elder أكثر تأثراً بالمدرسة الألمانية، فكانوا لذلك يشعرون بميل

---

(1) عبارة لفكتور هوجو أيضاً (المترجم).

(2) يعني بذلك أن الشعرين الفارسي والإيطالي فيهما طراوة ورخاوة بخلاف ما نرى في معظم الشعر العربي (المترجم).

(3) أديب ألماني مشهور اشتهر بكتابة الأناشيد الكنسية حتى بلغت مائة وثلاثة وعشرين نشيداً (١٦٠٧– ١٦٧٦) (ا المترجم).

(4) هو نفسه جوتيير السابق الذكر. وهو ناقد وشاعر وروائي فرنسي عظيم، بدأ حياته مصوراً ثم عنى بالأدب فوجه إليه نظر سان بيف ثم أخذ يصبح شيئاً فشيئاً تحت تأثير فكتور هوجو، وكان إنتاجه في كلا الشعر والنثر غنياً وممتازاً (١٨١١– ١٨٧٢) (المترجم).

حقيقي نحو الشرق. ولكن دراساتهم لهذا الشرق لم تكن في أغلب الأحيان من ابتكارهم، بل كانت منقولة عن غيرهم. وبذلك أصبحت الأشياء الشرقية- على حد قول برونتير **Brunetiére** "مألوفة عندهم، ولكنها لم تنفذ إلى أعماق قلوبهم".

وكان الأدب الإنجليزي يقف في القرن التاسع عشر موقفاً يكاد لا يختلف عن موقف الأدب الفرنسي. وكان أثر الاستشراق الحديث أكثر ظهوراً في إنجلترا- كما هو المنتظر. ولكن بقي الشرق لا يستخدم إلا في الزينة والزخرف الذي كان يزيده جمالاً حرص الأدباء المتأثرين بالرومانتيكية على الصبغة المحلية الشرقية، وتلك نزعة خلفها سكوت **Scott** وخلفتها كذلك الحركة الألمانية.

وكان بيرون بعدئذ هو الذي وصل القوم بصورة للشرق هي الصورة التي نحن بصددها. وكان كتاب لالا روخ **Lalla Rookh** لمرلفه مور **Moore** يعتبر مقياساً لهذه الصورة المألوفة، ولذا كان تأثير قصص ألف ليلة وليلة مقصوراً في هذا الكتاب على بضع عناصر في هيكل القصة. وأما الأشعار القصصية المنبثة في هذا الكتاب فتعتمد على مؤلفات جونس **Jones**، ودير بولو[١] **d'Herbelol** ومستشرقين آخرين. ولكي يشبع مور مخيلته بالأفكار والخيالات الشرقية حجب نفسه عامين كاملين، وعلى رغم اطمئنانه إلى حسن نتيجة ذلك[٢]- لم تفعل أشعاره أكثر من أنها نقلت نبرة سكوت **Scott** من موطنها الأصلي إلى بلاد الهند. وفيما عدا ذلك لم يكن للآداب الشرقية مكانة تستحق الذكر عند أكثر الشعراء فالقطعة التي عنوانها سهراب ورستم[٣]، والقطعة التي

---

[١] عالم فرنسي كتب قاموساً للأعلام الشرقية وذلك في القرن الثامن عشر .

[٢] يصرح مور نفسه قائلاً: "ولو أنني لم أذهب قط بنفسي إلى الشرق فإن كل من زار الشرق يرى أنه ليس هناك أدق من تصويري له ولسكانه ولنظام حياته، وذلك في مؤلفي: لالا روخ **Lalla Rookh**".

[٣] قطعة شعرية للشاعر الإنجليزي ماثيو آرنولد **Matthew Arnold**.

عنوانها خيالات فريشتاخ Ferishtah Fancies[١] وأشباههما ليس لهما من الشرق غير الاسم. وأما الأدب النثري فإن قصة تحليق شاجبات Shagpat[٢] هي وحدها التي تعتمد على أساليب عربية.

وإذن فتفسير هذا التناقض هو أنه– في كل ما يخص الشرق الإسلامي– كان الكتاب والشعراء في فرنسا وإنجلترا يحفظون عن الشرق طوراً خيالية بديعة منمقة كانت تحجب عنهم الحقائق التي تختفي خلف هذا القناع الذي كان غاية ما انتفعوا به في تنميق كتاباتهم بوجه عام فلم يعد يصلح الشرق يومئذ إلا كوسيلة من وسائل الزخرف؛ وطرح الناس جانباً– وفي عجلة وتذمر– ما كانوا يعتقدونه من أن الشرق خلف تراثاً روحياً للإنسانية. وقديماً لاحظ سير وليم جونس Sir William Jones أنه لا يتيسر للمرء تقدير الشعر الأسيوي دون دراسة علمية لسكان آسيا وللتاريخ الطبعي لهذه البلاد. وما دامت هذه المعرفة الضرورية محصورة في عدد قليل من العلماء والموظفين لم يكن منتظراً أن يؤثر الأدب الشرقي والفكر الشرقي في أوروبا تأثيراً له ثمرته. وأما أولئك الذين كان لهم حظ أوفر من فهم الشرق، وأولئك الذين صوروه تصويراً فيه عطف لا يخلو من سخرية كما فعل جوبينو الفرنسي Gobimeau[٣] وموريير الإنجليزي Morier[٤] فليس شك أنهم يدينون بشيء ما إلى الأدب الشرقي والحياة الشرقية ولكنه دين يصعب أن نحدد مداه.

ومع ذلك لم يمض القرن التاسع عشر نفسه دون أن يترك دليلاً على

---

[١] قطعة شعرية للشاعر الإنجليزي روبرت براونتج Robert Browning

[٢] The Shaving of Shagpat هي القصة التي كتبها الأديب الإنجليزي جورج مريديث George Meredith

[٣] وهو صاحب كتاب (ثلاثة أعوام في آسيا) وكتاب (الفلسفات والأديان في آسيا الوسطى).

[٤] وهو صاحب كتاب: (حاج بابا الأصفهاني) .

وجود ذلك الاتصال الجوهري بين الشرق والغرب. وكما استطاع أحد الكتاب الإنجليز أن يجمع في قصة الواثق **Vathek** بين القصة الشرقية والقصة القوطية، فإنه تيسر لكاتب آخر من كتاب الإنجليز في ذلك القرن أن يظهر كيف تمكن شاعر شرقي من أن ينفذ بقوة إلى أعماق الشعر الأوروبي. فهذه تجمة فنزجيرالد **Fitzgerald** لرباعيات الخيام فارسية صادقة وإنجليزية صادقة في الوقت نفسه؛ وهي ليست بذلك نقلاً أو ترجمة، وإنما هي في الحقيقة بعث وخلق وإبداع. ولو لم يكن الجو الوجداني الذي يحيط بهذه الرباعيات جواً فيه كثير من البطولة والسمو، فإنها على كل حال قد أتت نغمة موافقة لذلك العصر، وعبرت عنه تعبيراً صادقاً لا يقل في صدقه عن تعبيرها– من قرون ثمانية خلت– عن مذهب السعادة في صورته الكاملة لدى ذلك المجتمع المثقف الذي كان يعيش بأصبهان.

وإذا رجعنا النظر في الآداب الأوروبية ظهر لنا لأول وهلة أن تأثير الآداب الشرقية الإسلامية كان محصوراً في مجرى ضيق لا غناء فيه، وإنما يظهر أثر الآداب الشرقية أنه أعظم أهمية وأوسع مدى حين نلاحظ أن الشرق كان بمثابة خميرة معنوية للأدب الغربي.

وفي خلال فترات مختلفة ثلاث– لو صحت نظرتنا– رأينا الشرق يؤثر تأثيرات متماثلة في نوعها– وإن تفاوتت في درجتها. وكانت وظيفته في كل فترة من هذه الفترات هي أن يطلق الخيال من نير نظام ضيق وثقيل، وأن يحدث بذلك أول ثغرة في جدران العرف والتقاليد. وإنما كان دين الأدب الشرقي على الأدب الغربي ظاهراً في قدرة الشرق على بعث أفكار في الغرب كان لها قوة الإبداع أو الخلق، وكانت تصاب حيناً بالضعف وحيناً بالخمود. فإذا أخذت الحياة تدب دبيبها في الأدب الغربي، استطاع هذا الأدب أن يجمع لنفسه من موارده الخاصة قوة تبقى مستمرة معه.

ثم إن العناصر الشرقية التي تشبع بها أدب الغرب كان يمزجها هذا الأدب كذلك بعناصره الوطنية الخاصة مزجاً قوياً يصعب معه في النهاية أن تميز بين العنصرين. وكان الأدب الشرقي كلما لعب دوراً ثانوياً رأيت الأدب الأوروبي يتخذه نموذجاً. وفي العصور الوسطى حينما كان هناك تماثل جوهري في طريق التفكير بين المدنية الإسلامية والمدنية المسيحية لم يكن تقليد المسيحية للإسلام عديم الجدوى. ولكن هذا التقليد بعد عصر النهضة لم يستطع أن ينتج أكثر من أشياء مستغربة لا ضرر منها إلا أنه لا طائل تحتها. ولهذا السبب عينه كان أثر اتصال الفكر الغربي بالأدب الشرقي أكبر بكثير في العصور الوسطى منه في العصور المتأخرة.

وعلى أثر هذا الاتصال العرضي في الفترات الثلاث التي اتصل فيها الشرق بالغرب رجع الأدباء الرومانتيكيون الألمانيون إلى الشرق، وجعلوا– لأول مرة– غرضهم الأسمى فتح طريق لتراث الشعر الشرقي الصميم ينفذون منه إلى الشعر الأوروبي، ولكن القرن التاسع عشر بما ساده من روح جديدة تقوم على القوم والشعور بالتفوق على الشرق يظهر أنه أقفل الباب نهائياً دون هذا الغرض

أما الآن فقد ظهرت بوادر التغير، وبدأنا ندرس الأدب الشرقي مرة أخرى لذاته ليس غير. وتبع ذلك أننا آخذون في فهم الشرق فهماً جديداً. وبانتشار هذا الفهم يسترجع الشرق مكانته التي يستحقها في حياة الإنسانية. وقد يتيسر مرة أخرى للأدب الشرقي أن يقوم بوظيفته التاريخية، ويعيننا على أن نخلص أنفسنا من نير تلك الأفكار الضيقة العتيقة التي تضطرنا إلى أن نحصر كل ما هو هام في الأدب والفكر والتاريخ في ذلك الحيز الضيق الذي تشغله القارة الأوروبية من الكرة الأرضية.

الفلسفة والإلهيات

الفرد جيوم ALFRED GUILLAUME

رئيس كلية كلهام

ترجمة وتعليق : د.توفيق الطويل

اتفقت كلمة الشعوب الإسلامية على أن العصر الذهبي للخلافة قد ازدهرت فيه مذاهب في الفلسفة، كانت عربية إسلامية ذاعت في العالم ذيوعاً واسع المدى، وأن المعاهد الإسلامية قد مهدت لظهور الجامعات الأوروبية، وكانت المثال الذي به تقتدي وعلى هداه تسير.

وهذه النظرة المنطوية على اعتبار الإسلام مصدر الحضارة الأوروبية، نشأت في رحابه. ودرجت في ظلاله. واستقت من معينه. لا نراها منبثة في الكتب الأدبية التي أريد بها مجرد الدعاية فحسب، بل نراها شائعة– بحق أو غير حق– في أكثر البحوث القيمة التي ساهم فيها العلماء من المسلمين المحدثين. وتناولت تقدم الأنظمة الإسلامية وتاريخها في العصر الوسيط.

وإنا لنرى في الأدب الغربي بين الحين والحين إشارة إلى ما يطلقون عليه اسم "الفلسفة العربية"، كما نرى طائفة من كتاب الغرب تذهب إلى أن الفلسفة المسماة بهذا الاسم ليست إلا خليطاً من آراء القدماء لا تجالس بين مواده المتنوعة، قد ترك ليتفاعل وينضج، فهم منتهون إلى أن ليس هناك شيء اسمه "فلسفة عربية" وإلى أن الشعوب الناطقة بالضاد لم تفعل شيئاً أكثر من أنها استولت على الفلسفة اليونانية التي كانت شائعة بين المسيحيين من أهل سوريا،

والمثقفين من أهل حران الرثنيين، ثم أضافت إليها بعض عناصر استمدتها من فارس والهند[1].

ومهما يكن من شيء فإن من الحق أن نرد الفلسفة العربية في مادتها وصورتها وغايتها إلى حضارة البلاد التي غزاها العرب، وأن نعتبر الفلسفة اليونانية المعين الذي استقوا منه مذاهبهم.

ومهما قيل عن هذا الأمر في العصور الحديثة فإن العلماء المسلمين في العصور المتقدمة لم يخطئوا للسبيل إلى فهم هذه الحقيقة. فالجاحظ البصري

---

[1] على أن من الإنصاف أن نقول إن بين مؤرخي الفلسفة في الغرب طائفة أخرى لا يرضيها هذا الحكم، إذ انعقد رأيها على أن الفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً يميزها عن مذاهب أرسطو ومفسريها، بل عن الآراء الهندية والفارسية، لأن فيها ثمرات من عبقرية أهلها– وإذا كان قد وجد من يقول كارنت ريتان في كتاب ابن رشد ومذهبه: "ومن عجائب القدر أن هذا الجنس– السامي– الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جدياً وتقليداً للفلسفة اليونانية" أو شلمدير القائل في رسالة له في المذاهب الفلسفية عند العرب: "لا نستطيع أن نذكر قط فلسفة عربية على الوجه الدقيق لما يفهم من هذه العبارة كما نذكر فلسفة يونانية أو ألمانية... ومهما ذكرنا هذه العبارة فأننا لا نريد شيئاً غير لفلسفة اليونانية كما فهمها العرب" إذا كان قد وجد من يذهب إلى هذا فقد وجد المنصفون من مؤرخي الفلسفة الإسلامية في الغرب أمثال جوستاف دوجا القائل في كتابه: "تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين": "وما أسوق إلا شاهداً واحداً: فهل يظن فنان أن عقلاً كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً وأنه لم يكن غير مقلد لليونان؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربي" أو ليون جوتييه القائل: "إن الفلاسفة الإسلاميين لم يألوا جهداً في القيام بواجبهم من هذه الناحية– التوفيق بين الفلسفة والدين– وقد أبدوا في ممارستهم على ما فيهم من دقة وعناية خصالاً منقطعة النظير، ونفاذاً وبعد نظر، ورأيهم فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال هو معقد الطرافة في هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية".

وقد خفتت صيحة المصيبة الدينية والجنسية في أواخر القرن التاسع عشر حتى إذا أقبل القرن العشرون كاد أن ينعقد الإجماع بين مؤرخي الفلسفة في الغرب على أن الفلسفة الإسلامية قد كملت نقص أرسطو بتوضيح نظرية الإمكان على نحو ما أبانها هورتن الألماني– استعنت في هذا التعليق بمحاضرات أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق لطلبة الفلسفة بالجامعة المصرية في السنة الدراسية ١٩٢٢– ١٩٣٣؛ وهي لم تطبع بعد (المترجم).

المتوفى سنة تسع وستين وثمانمائة بعد الميلاد– وهو كاتب قدير متبحر كان تأثيره في إسبانيا الإسلامية على جانب عظيم من الأهمية– يعترف اعترافاً واضحاً بفضل الفكر اليوناني على أهل ملته فيقول: "ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، وخلدت من عجيب حكمتها، ودونت من أنواع سيرها حتى شاهدنا بها ما غاب عنا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم، لما حسن حظنا من الحكمة، ولضعف سبيلنا إلى المعرفة"[١].

وفوق ذلك فإن الفلاسفة وعلماء الكلام لم يحاولوا في أكثر أبحاثهم أن يخفوا عن الناس النبع الذي نهلوا منه[٢].

وما كان التعلل بالعلم ليخدع المسرفين في التعصب للقرآن وسنة النبي. فكانت الأبحاث العقلية المجهولة للعرب في عصر الرسول تلقي استنكاراً شديداً كما كان الذين يدخلون في الإسلام بدعة يستمدونها من مصدر أجنبي معرضين لهذا النوع من الاستنكار، وكانوا يقولون إن الفلسفة "حكمة مشوبة بالكفر"–

---

[١] ج١ من كتاب الحيوان– وقد هداني إلى هذا النص الأديب محمد أفندي الحاجري (بكلية الآداب بالجامعة المصرية) فله الشكر (المترجم)

[٢] ومن المؤلفين الإسلاميين الذين يذهبون إلى هذا الرأي الشهر ستأني الذي يقول في الملل والنحل: "قد سلكوا– الفلاسفة الإسلاميون– طريقة أرسطاطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين عليه"– ويقول ابن خلدون في مقدمته: ثم كان من بعده– أي أرسطو– في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل للنعل إلا في القليل النادر"– ومن الفلاسفة المتصوفة الذين ذهبوا إلى هذا الرأي ابن سبعين في تصويره لابن رشد والفارابي وابن سينا والغزالي (انظر كتاب الأستاذ ماسينيون: مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام). على أن من الإنصاف أن نقول إن بين الفلاسفة الإسلاميين فلاسفة على الحقيقة كانت وجهتهم أن يشيدوا هيكلاً فلسفياً يقوم على قواعد مما خصه النقد وترفع أركانه بما عملته أيديهم وما كسبوه من غير اليونانيين، وقد أبان عن هذا ابن سينا في مقدمته لكتاب "منطلق المشرقيين" طبع المطبعة السلفية– استعنت في هذا التعليق بالمحاضرات التي أسلفت الإشارة إليها في التعليق السابق (المغرب).

وإذا استعرضت أسماء المؤلفات ككتاب: عرض لمخازي الإغريق ومنهل للحكم الدينية– وكتاب البرهان الحسي على تفنيد الفلسفة في القرآن[١] عرفت ما تتضمنه الكتب مما يؤيد ما نقول– وثمة حكاية متداولة عن فيلسوف معروف عدل عن آرائه وهو على فراش الموت، وكانت آخر عبارة قالها: صدق الله العظيم وكذب ابن سينا.

ومن الحق كذلك أن نذهب إلى القول بأن ما أضافه العرب من الثقافة الإنسانية إلى تراث من سبقهم من المفكرين لم يكن كبير الشأن ملموس الأثر، وبالرغم من هذا، ومع أننا على يقين من أن ما خلفته الحضارة الإسلامية لا خطر له، أو ليس أكثر مما ورثته عن غيرها من الحضارات، فليس من العدل في شيء أن ننكر عليها توصلها إلى الجمع بين الأفكار الفلسفية على نمط مميز لها، تلك لأفكار التي عزاها علماء المسلمين إلى أنفسهم.

وإنه لمن الظلم البين أن نحقر من شأن الشغف في طلب العلم من أجل العلم. ذلك الحماس الذي كان يتقد في صدور جموع غفيرة من الناس في رحاب الدولة الإسلامية المترامية الأطراف.

وفي الحق أن لعبارة "الفلسفة العربية" معنى معيناً عند المستشرقين[٢]، فهم يعرفون أن بين العرب الخلص الدم واحداً فذا هو "الكندي" قد امتاز بطول باعه في المسائل الفلسفية، ولكنهم يعرفون– إلى جانب هذا– أن ذلك الخليط

---

[١] ترجمت العنوانين بعد أن حاولت الاهتداء إلى نصها في العربية فلم أوفق. ولقد اتصلت بالأستاذ "جيوم"——مؤلف هذا الفصل– في إنجلترا لعله يهديني إلى معرفة النص الصحيح. فقال في رسالته إلي: إنه كان يكتب للقارئ الغربي الذي يجهل العربية، ولو أنه كان يكتب للمستشرقين أو للناطقين بالضاد لاهتم بذكر جميع أسماء المصادر والكتب التي أشار إليها في بحثه (المترجم).

[٢] كما أن لها عند غيرهم معنى معيناً: قارن **Keicher's monograph Raymundus Lullus und Seine Stellung zur arabischen dhilosophie**.

الغريب الذي يغلب عليه التنافر– والذي ائتلف من الأرسطاطالية والأفلاطونية الحديثة، وسلم به أكبر الفلاسفة المسلمين كتفسير معقول للكون– يعتبر عربياً قبل كل شيء وإن لم يكن إسلامياً لأن أكبر زعمائه كثيراً ما كانوا مسلمين بالاسم أو زنادقة جهروا بذلك جهراً أدى إلى ضياع حياتهم أو فقدان حرياتهم.

ولو أن العرب كانوا برابرة كالمغول الذين أطفأوا جذوة العلم في الشرق إطفاء لم ينبعث من بعدهم ألبتة وقد لا ينبعث أبداً بسبب ضياع دور الكتب وفقدان الآثار الأدبية– لو أنهم كانوا كذلك لتأخر عصر الأحياء عن موعده في أوربا أكثر من قرن.

وليس من شك في أن حياة طالب العلم قبل عهد الطباعة كانت تفيض دائماً بالضجر واليأس، وكان مألوفاً عند الكثيرين من طلاب العلم أن يقوموا في طلبه برحلة يقطعون فيها ألف ميل أو يزيد في سبيل البحث عن معلم يتلقنون عنه العلم. ولبثوا يقاسون هذه المشقة حتى العصر الذي قامت فيه الجامعات الإسلامية. بل إلى ما بعد هذا العصر– وقد قام الشبان برحلات طويلة من الأندلس إلى مكة أو من مراكش إلى بغداد، تاركين دورهم وهم خالو الوفاض أملاً في التتلمذ لأستاذ يصادف اختيارهم.

***

ولعل في وسعنا الآن أن نقول كلمة في نشأة الجامعات الإسلامية: فأولاها هي المدرسة النظامية المعروفة ببغداد، وقد قام بتأسيسها نظام الملك صديق عمر الخيام ووزير السلطان السلجوقي "ألب أرسلان" سنة سبع وخمسين

وأربعمائة للهجرة، أي في العام السابق للفتح النورماندي لانجلترا[1]. ثم قامت بعد ذلك بقليل جامعات أخرى في نيسابور ودمشق وبيت المقدس والقاهرة[2]

---

[1] جاء في الجزء الثاني من ضحى الإسلام للأستاذ الجليل أحمد أمين أن الذهبي قد ذهب إلى أن نظام الملك كان أول من أنشأ المدرس. فبني مدرسة ببغداد ومدرسة ببلخ ومدرسة بنيسابور. ومدرسة بهراة، ومدرسة بأصبهان، ومدرسة بالبصرة، ومدرسة بمرو، ومدرسة بآمل طبرستان، ومدرسة بالموصل، حتى قيل إن له في كل مدينة بالعراق وخراسان مدرسة، ولكن بعض المؤرخين كالسبكي والسيوطي قد ردوا عليه هذا الرأي وقالوا إن المدرسة البيهقية بنيسابور قد أنشئت قبل أن يولد نظام الملك، وأن المدرسة السعيدية بنيسابور قد بناها الأمير نصر بن سبكتكين أخو السلطان محمود.

وقد قرأت في المقريزي (في الجزء الرابع من خططه طبعة عادية): "والمدارس مما حدث في الإسلام ولم تكن تعرف في زمن الصحابة ولا التابعين وإنما حدث عملها بعد الأربعمائة من سني الهجرة، وأول من حفظ عنه أنه بني مدرسة في الإسلام أهل نيسابور فبنيت بها المدرسة البيهقية، وبني بها أيضاً الأمير نصر بن سيكتكين مدرسة، وبني بها أخو السلطان محمود ابن سيكتكين مدرسة، وبني بها أيضاً المدرسة السعيدية، وبني بها أيضاً مدرسة رابعة، وأشهر ما بني في القديم المدرسة النظامية ببغداد لأنها أول مدرسة قرر بها للفقهاء معاليم وهي منسوبة إلى الوزير نظام الملك.... وشرع في بنائها في سنة سبع وخمسين وأربعمائة وفرغت في ذي القعدة سنة تسع وخمسين وأربعمائة، ودرس فيها الشيخ أبو إسحاق الشيرازي الفيروزبادي صاحب كتاب التنبيه في الفقه على مذهب الإمام الشافعي ﷺ ورحمه، فاقتدى الناس به من حينئذ في بلاد العراق وخراسان وما وراء النهر وفي بلاد الجزيرة وديار بكر" (المترجم).

[2] الذي أعرفه أن الأزهر قد أنشأه جوهر الكاتب الصقلي بعد عام من فتح الفاطميين لمصر، إذ تم بناء القاهرة في رمضان سنة ٣٦١هـ وفتح الجامع الأزهر للصلاة في الشهر نفسه من العام ذاته (وهو يوافق يونيه– يوليه سنة ٩٧٢م) وسرعان ما نشأت صفته الجامعية في ظروف عرضية ولم تلبث أن استقرت بعد ذلك ، وقد لاحظ الأستاذ محمد عبد الله عنان أن الوزير العلامة ابن كاس– لذى كان أيام العزيز بالله– كان له أثر كبير في إسباغ هذه الصفة العلمية على الأزهر، وذكر من بين الأساتذة الذين كانوا في مقدمة من تولي التدريس والإقراء بالأزهر منذ إنشائه بني النعمان قضاة مصر، وكان القاضي أبو الحسن علي بن النعمان أول من درس بالأزهر، وقد عقد أول حلقاته في صفر سنة ٣٦٥ وقرأ فيها مختصر أبيه في فقه آل البيت. وجاء في كنز الجوهر في تاريخ الأزهر أن أول من أقام الدرس بمعلوم هو العزيز بالله ابن المعز، وأن في سنة ٣٧٨ سأل الوزير أبو الفرج يعقوب الخليفة العزيز بالله أبا منصور نزار في صلة رزق لجماعة من الفقهاء فأطلق لهم ما يكفي كل واحد منهم، وبني لهم مسكناً إلى جوار المسجد وأمدهم الوزير من ماله بصلات في كل عام وكان عدتهم خمسة وثلاثين فقيهاً، وأن في سنة ٣٨٠ رتب المتصدرون لقراءة العلم بالأزهر. ولكن الأستاذ جيوم ينص على أن الجامعات قد نشأت في القاهرة بعد المدرسة النظامية التي نشأت سنة ٤٥٧ أي قبل الفتح

والإسكندرية وغيرها من البلدان، وكثيراً ما قامت في مدن اشتهرت بالعلم قبل قيام الإسلام كما سيأتي ذكر ذلك بعد.

وقد عرفت "سالرنو[١]" في القرن العاشر في أوربا بمعهدها الطبي. ولو كانت هذه المدرسة أثراً لمدرسة الطب الإغريقية القديمة لكان مرجع ذلك إلى اعتبار جنوب إيطاليا جزءاً من الإمبراطورية البوزنطية حتى القرن الحادي عشر. وكان عدد كبير من سكانه يتكلمون اليونانية حتى بعد الفتح النورماندي، على أن المغيرين النورمانديين الصقليين قد أحاطوا العلوم العربية برعايتهم، وأخذوا بالعادات الإسلامية أخذاً شاملاً لا يسعنا معه إلا القول بأن الطب العربي قد أثر من غير شك في هذه المدرسة تأثيراً قوياً فسقاها بمائه، وغذاها بلبانه، إن لم يكن السبب في وجود الطب بها وتدريسه بين جدرانها[٢].

ومهما يكن من شيء فإن السكان المسلمين الكثيرين قد قام بعلاجهم أطباء مسلمون، وقفوا على ما كتبه أطباء العرب كما تشهد بذلك المصادر القديمة.

ولم تكن سالرنو جامعة وإنما كانت مدرسة للطب فحسب. وفي الحق أن أقدم الجامعات المسيحية في أوربا قد ظهر إبان القرن الثاني عشر بعد الميلاد.

النورمندي (١٠٦٦ موقعة هسننجس Hastings) بعام واحد– على أن ما أسلفت ذكره يبرر القول بأن القاهرة قد عرفت الجامعات في الأزهر قبل نشأة المدرسة النظامية بما يقرب من قرن من الزمان (المترجم).

[١] انظر Rashdall's The Universities of Europe in the Middle Ages, I, ch. 3, and Cambeidge Medieval History, VI p. 560.

[٢] حث جيوم لوبون Guillanme le Bon (II) رعاياه الذين كان أغلبهم من المسلمين على أن يعبدوا الله. وقد قلد خلفه نقود العرب وطقوس بلاطهم ونقوش قصورهم وطريقة إدارتهم الحكومية. وقد قيل كذلك إن هذا التقليد قد امتد إلى حريم القصور. انظر كتاب Description de l'Afrique et de l'Espagne للإدريسي طبعة Dozy وGoeje المقدمة من ١.

وكانت أول جامعة عربية في أوربا مدينة بوجودها للعلوم الإسلامية- وإن لم يكن المسلمون هم الذين قاموا بتأسيسها. وقد تأخرت نشأتها كثيراً. ذلك أن ألفونسو الحكيم (١٢٥٢- ١٢٨١) Alfonso the wise قد ساعد رجلاً اسمه أبو بكر الرقوطي- وكان أحد أعلام العلم في عصره- فبني له مدرسة قام فيها بتدريس العلوم في شتى صورها للمسيحيين واليهود والمسلمين.

ولكن أعلى الجامعات الإسلامية ذكراً وأرفعها مكاناً هي المستنصرية، وقد أسست ببغداد سنة أربع وثلاثين ومائتين وألف بعد الميلاد. وقيل إنها "فاقت كل ما سبقها في الإسلام من دور العلم في مظهرها الخارجي وأبهة زخارفها وفاخر أثاثها واتساع بنيانها، ووفرة أوقافها. وكانت تضم أربع مدارس مستقلة للشريعة، تقوم كل منها بتدريس مذهب من المذاهب الأربعة، ويتولى أمرها أستاذ يعهد إليه بخمسة وسبعين طالباً (فقهياً) يلقنهم العلم دون أن يسألوا على ذلك أجراً. ويتقاضى الأساتذة الأربعة مرتباً شهرياً كما يتقاضى كل طالب ديناراً من الذهب كل شهر، وكان للمدرسة- إلى هذا- مطبخ غني يمد الأساتذة والطلاب بجرايات يومية من خبز ولحم. ويقول ابن الفرات إن المستصرية كان فيها مكتبة عامرة بالكتب النادرة في شتى العلوم قد رتبت بحيث يسهل رجوع الطلبة إليها ويتيسر نسخ المخطوطات للراغبين في نسخها، وكانت إدارة المكتبة توزع على الطلاب ما يحتاجون إليه من ورق وأقلام، وتزودهم فوق هذا بالمسارج وما يلزم لإضاءتها من زيت الزيتون، كما كان بالمكتبة صهاريج خاصة بتبريد مياه الشرب، وساعة حائط في بهو المدخل الكبير، ولا شك في أنها كانت نوعاً من أنواع الساعات المائية أريد بها معرفة مواقيت الصلاة وحساب الزمن ليلاً ونهاراً، كما كان في داخل المعهد حمام للطلاب وبيمارستان عين له طبيب كان عليه أن يحضر كل صباح ليصف للمرضى ما تتطلبه حالتهم من دواء، كما

ضمت المدرسة مخازن كبيرة قد زودت بمختلف أنواع الطعام والشراب والدواء"[1].

وكل هذا قد توفر في جامعة أنشئت في مستهل القرن الثالث عشر..!.

وإن نشأة الحركات الفكرية في القرن الحادي عشر لغامضة من غير شك كل الغموض. ونقص معرفتنا الراهنة بهذا الموضوع يجعلنا نؤثر الإشارة إلى الدور العظيم الذي قام به علماء الأندلس المسلمين في تثقيف الناس دون أن نغامر فنتورط في تقدير ما كان لمنهجهم التعليمي من أثر مباشر في الجامعات المسيحية في أوربا. ولا شك في أن هذه الأخيرة أحدث عهداً من الجامعات الشرقية. وإن شهادة العلماء في القرون الوسطى لأعدل شاهد على صحة الرأي القائل بأن العلوم الإسلامية قد أمدتهم بكثير من المواد التي أفادتهم في دراساتهم، وقد ورد ذكر كثير من هؤلاء العلماء في كتاب تراث بني إسرائيل **The Legacy of Israel** وفي كثير من فصول هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ. فإن جون سالسبوري **John of Salisbury**[2] يذكر قراءه بما قدمه للعرب الإسبان ومن اتصلوا بأفريقية والشرق الإسلامي. وقد كتب روجر بيكون (نحو ١٢١٥-١٢٩٢) **Roger Bacon** باللاتينية يقول: "الفلسفة .:. مستمدة من العربية. فاللاتيني على هذا الاعتبار لا يستطيع أن يفهم الكتب المقدسة والفلسفة إلا إذا عرف اللغة التي نقلت عنها" **Philosophia ab... arabico deducta est.**
Et ideo nullus latinus Sapientiam Sacrae Scripturae et philosophiae poterit ut oportet intelligere, nisi intel- ligat linguas a

---

[1] انظر **Baghdad during the Abbasid Caliphate G. le Strange. Oxford, 1900** صفحة ٢٦٧ وما بعدها.

[2] انظر **Metalogicus, Iv. 6.** وإني لمدين للأستاذ كليمنت ت. ج وب **Clement C. J. Webb** بهذا المصدر.

.quibus sunt translatae;

وهو ينبئنا بأن مؤلفي العرب على الخصوص يؤيدون هذا الرأي، ولكن الرحالة المسيحيين في القرون الأولى لم يحدثونا- لسوء الحظ- عن شيء مما حملوه معهم بعد أسفارهم إلى البلاد التي كانت خاضعة لحكم المسلمين أو معرضة لتأثيرهم فيها. وإن مقارنة المواد التي كانت تدرس بين المسلمين خلال القرنين العاشر والحادي عشر، بشبيهتها مما كانت موضع اهتمام الطلبة المسيحيين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، قد تدل على أن الاتصال بين الجامعات الشرقية والغربية أوثق مما كان يظن، وإن لم يكن في متناول أيدينا دليل جازم يقطع بصحة ذلك.

أجل إن طبيعة الدراسة المنظمة والعلاقة بين الأستاذ وتلميذه ورسوم الدراسة والهبات المالية وإقرار النظام ومنح الدرجات والإجازات للتدريس، وشتى مناحي النشاط في لحياة الجامعية كانت من غير شك متشابهة إلى حد كبير سواء أكانت الجامعة في بغداد أم في أكسفورد. على أن الجزم بأن الجامعات المسيحية قد أسست على نمط الجامعات الإسلامية يعتبر رأياً واهي الأساس، ما دمنا لا نملك برهاناً قاطعاً يثبت ذلك.

وثمة وجوه شبه كثيرة بين أنظمة الجامعات في العالمين: الإسلامي والمسيحي. كأن يمنح الأستاذ المسلم أحد الطلبة إجازة أو (ليسانساً) للتدريس، أو لقراءة مرجع معين باسم الأستاذ وبتخويل منه. إذ لا شك في أن هذه الإجازة التي كان يمنحها الأساتذة المسلمون كانت تشبه "الليسانس" التي جرت العادة بمنحها في العصور الوسطى وكان اسمها "ليسانس المعلم" وهي أقدم صور

الدرجات العلمية الجامعية[1].

على أن المبدأ الذي كان يوجب على كل من يرغب في ممارسة مهنة التدريس أن يكون قد تلقن العلم مدة طويلة على يد أستاذ له حق التدريس يعتبر من البساطة والوضوح بحيث لا يحتاج إلى سابقة بعيدة في الزمن بعد الجامعات الإسلامية عن الجامعات المسيحية.

ومن وجوه التشابه السطحي بين نظم الجامعات في العالمين: وجود طوائف من الأجانب تنتظم في جاليات طوال حياتها الدراسية، واستخدام الطريقة الأوروبية القديمة التي تقضي بتلقين العلم من غير أجر.

وإنا لنرى هذا الاعتراف الكريم بضرورة نشر العلم من غير أجر لا يزال قائماً إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية الكبرى بالقاهرة، حيث يفد الطلبة من شتى بقاع العالم الإسلامي وينتظمون في أروقة منفصلة وتوزع عليهم هبات من التبرعات الخيرية وإعانات تقدمها لهم الهيئة الحاكمة[2]، وقد صور كتاب تراث

---

[1] على أننا نلاحظ أن الهيئات التي كانت تمنح الإجازة ليست واحدة في الحالين.

[2] يقول راشدال **Rashdall** إن كلاً من الإجازة التي يمحنها المدير **Rector** لقراءة موضوع أو كتاب، والمحاضرات التي يلقيها الطالب، تؤهله للظفر بلقب "عالم" **Bachelor**. وأن طالب القانون كان في وسعه أن يحاضر في موضوع واحد بعد أربع سنوات يقضيها في الاستماع. وأن المعنى الفني الذي تحمله لفظتا: استماع وقراءة، يشبه ممتاهما الظاهر في اللغة العربية. وأن هذا المعنى لا يتقيد الطلبة بحرفيته في جامعة من الجامعات. كما أننا لا نعرف الدلالة التي ينطوي عليها استخدام الطلبة كمدرسين بعد خمس سنوات أو ست يقضونها في تحصيل العلم، وأن هاتين الظاهرتين: القراءة والاستماع، واستخدام الطلبة في القيام بالتدريس، تقليدين قد نشأ في الجامعات نشأة تلقائية، وإنا لنعدو مجال الظنة إذا أمكننا أن نتكهن بأصل عربي للكلمة الغامضة: **baccalareus** التي لم يهتد قاموس اكسفورد الإنجليزي إلى تفسيرها تفسيراً مرضياً، ويبدو لنا أن كلمة **Bachelor** في الجامعة كانت نطلق على الطالب المصرح له بالتدريس في مدرسة يديرها أستاذ. ورغم أني لم أوفق إلى العثور على التعبير الصحيح عند أي كاتب عربي فإن عبارة "بحق الرواية"– أي حق التعليم بتخويل من الغير– ربما رادفت لفظة "البكالوريا" وشابهتها– مع التسامح– في التعلق. ومع ذلك فيقال إن أندم استعمال لهذه الكلمة (انظر **Hatzfeld et Darmesteter**) قد ورد في أغنية رولاند. ولو صح هذا لأمكننا

بني إسرائيل[1] في كثير من الحذق والمهارة والفراسة الطريقة التي كان يتبعها علماء من اللاتين مستقلين بجهودهم في اقتباس العلوم العربية من إسبانيا في القرن السابق للجهود التي قام بها المترجمون الرسميون.

وقد أذاع الأفكار العربية في أوربا علماء متجولون لم يصل إلينا شيء من كتاباتهم، ورغم أننا على علم تام بالمنافذ التي تسللت منها كتب ابن سينا والغزالي وابن رشد إلى اللاتين، فإنا لا نملك إلا التكهن الذي يعوزه الدليل في الحكم على تسرب الأفكار الإسلامية إلى الغرب تسرباً دقيقاً في عصور سبقت وصول المؤلفات السالفة الذكر.

وقد مهدت تراجم دومنيك جند يزالفس **Dominic Gundisalvus** أرشيدوق سيجوفيا للغرب المسيحي أن يتعرف على أرسطو في مستهل القرن الثاني عشر، على يد ابن سينا والفارابي والغزالي. وكانت دائرة معارف جند يزالفس تعتمد في جملتها على المعلومات المستمدة من كتب العرب اعتماداً واسع المدى[2].

على أن القول بأن الغرب مدين للعرب بمعرفته لأرسطو تكهن يعوزه الدليل. وفي وسعنا أن نقول بأن أحداً من أهل الغرب لم يخطر له أن أرسطو كان فليسوفاً حتى جاء زمن جنديزالفس، ويقول لنا "بيكون" إن "بيثيوس" **Boethius** كان أول من عرف الغرب بأرسطو. وفي الحق أن ترجمته لقاطيغورياس

أن نقول إن الكلمة العربية الأصل قد صارت (بالفرنسية القديمة) **bachelor**، (فإن رولاند هذا هو أحد فرسان شرلمان ومات في جبال البرانس أثناء عودته من قتال المسلمين في أسبانيا فليس يبعد أن يكون واضح الأغنية قد استعارها من المسلمين: العرب) وليس في العربية كلمة تطلق على من يحمل إجازة علمية وإن كان فيها ما يطلق على الوظيفة التي يشغلها أهل العلم.

(1) انظر المقال الذي كتبه شارل **Charles** ودوروتيا **Dorothea Singer** ص ٢٠٤ وما بعدها.

(2) انظر كذلك كتاب تراث بني إسرائيل **The Legacy of Israel** صفحات ٢٥٤- ٢٥٦.

(أي المقولات) **Categories**، وكتاب العبارة **De tnterpretatione** وأبحاثه هو وتعليقاته في المنطق، كانت كل ما بلغ أوربا من علم أرسطو حتى سنة ١١٥٠ على وجه التقريب.

وليس من شك في أن الغرب لم يعرف عن أفلاطون معرفة مباشرة أكثر مما عرفه عن أرسطو، وإن أتيح للأفلاطونية أن تندمج في الفكر المسيحي اندماجاً قوياً، وقد وصلت إلى باريس من بوزنطة حوالي سنة مائتين وألف أقدم ترجمة لكتاب الميتافيزيقيا **Metaphysics**(١)– وإن كانت ترجمة ناقصة– ثم أعقبتها بعد ذلك بسنوات قلائل قطعة أخرى ناقصة كانت منقولة عن العربية. ولم تقع ترجمتها الكاملة تحت أيدي العلماء إلى ما بعد عام ستين ومائتين وألف. وعن الإغريق عرف الغرب كتاب الأخلاق لنيقوماخوس أول ما عرفوه، ثم عرفوه عن العرب فيما بعد، ثم وصل إليهم كله منقولاً عن اليونانية رأساً نحو سنة ألف ومائتين وخمسين. ووصل إليهم كتاب الطبيعة **physics**، وكتاب النفس **De Anima** عن اليونانية أول ما وصل.

وعلى هذا يمكننا أن نقول إن الغرب ليس مديناً في علمه بفلسفة أرسطو إلى العرب إلا من حيث إن عناية العلماء الأوربيين بكتب أرسطو قد أثارها أول الأمر تعرفهم على التفكر العربي. ومن العسير أن نشك في أن الأوربيين قد انساقوا إلى دراسة أرسطو لأن اتصالهم بالفكر العربي قد أهاج حماستهم لدراسة الفلسفة، وفي الحق أنه إذا لم يكن التأثير الأول الفعال عربياً فكيف لنا أن نفسر اختلاط اسم أرسطو بالتعاليم المنسوبة إلى ابن رشد أجيالاً طوالاً؟ كان ابن رشد نفسه لا يعرف اليونانية مكتفياً بالاعتماد على الترجمات التي قام بها السلف. وقد تغلغلت طريقته التي لقيت عند اليهود قبولاً عظيماً في الفكر المسيحي إلى

(١) لأرسطو وتسميه الكتب العربية "ما بعد الطبيعة أو الإلهيات" (المترجم).

درجة صارت معها خطراً يهدد تعاليم الكنيسة[١]. ويعزى إلى القديس توما- على الأخص- فضل التمييز بين أرسطو وبين التعليق على آرائه وما تناول به هذا التعليق العربي من نقد.

وليست تعنينا نشأة الفلسفة العربية والإلهيات وتطورهما بقدر ما يعنينا تأثيرهما في الفكر الغربي، ولكن لابد لنا من أن نلم في إيجاز بالمذهب ونشأته إذا أردنا أن نفهم مكان العرب في تاريخ نقل الفلسفة.

وقد يلاحظ في عرض كهذا أن من العسير علينا إن لم يكن من المستحيل أن نفصل بين الفلسفة والإلهيات- وهناك حجة قوية تبرر اعتبارهما موضوعاً واحداً. ذلك أن أرسطو نفسه يسمى ما يطلق عليه الآن الميتافيزيقيا "الفلسفة الأولى" و"الإلهيات" ولم تنشأ الوحدانية عند الإغريق في الدوائر الدينية وإنما نشأت في الدوائر الفلسفية، ولهذه الحقيقة خطرها البين في مناقشة أصل الدراستين السالفتين وتطورهما في الإسلام، وقد أبى العالم الإسلامي في مجموعه أن يعترف بما تقرر في العصور التي بدأت بظهور المسيحية من التمييز بين الفلسفة والإلهيات باعتبار أن الأولى تهتم أول ا تهتم بما يمكن تحقيقه بالعقل

---

[١] يقول البارون كارا دي فو **Carra de Vaux** في مقالة عن ابن رشد بدائرة المعارف الإسلامية: "إن الإنجاب بشروح ابن رشد كان عظيماً حتى بين رجال الدين الذين كانوا يرون في مذهبه خطراً يهدد العقيدة"، ويقول فرح أنطون في كتابه "ابن رشد وفلسفته" إن علماء اللاهوت من النصارى قد ثاروا في وجه الذين نقلوا إليهم شروح ابن رشد وسائر فلاسفة العرب واستصدروا من البابا اسكندر الرابع في ست سنوات أو سبع أربعين أمراً بتحريم فلسفة العرب والمشتغلين بها. وقد أورد بعض المبادئ التي برر بها مجمع باريس اللاهوتي المنعقد سنة ١٢٦٩ تحريم الفلسفة العربية- وهي كلها متفقة مع فلسفة ابن رشد فقال: "إن المجمع يحرم كل من يعتقد أن العقل الإنساني واحد في كل الناس- وأن العالم أزلي- وأنه لا يوجد قط إنسان أول ولد البشر منه- وأن النفس التي هي صورة للإنسان تفني بفناء الجسد- وأن الله لا يعلم الجزئيات التي تحدث في العالم- وأن العناية الإلهية لا تؤثر في أفعال الإنسان ولا تدبرها- وأن الله لا يستطيع أن يجعل الشيء القابل للموت والفناء خالداً باقياً" (المترجم).

البشري بينما تدعى الثانية تعليم حقائق الأشياء الخالدة التي لا تدرك إلا بطريق الوحي[١].

وقد فرق كل من القديس توما الأكويني ودانز سكوت بين الفلسفة والإلهيات وجعلا لكل منهما ميدانه الذي يصول فيه، واعتبرا كلا من العقل والوحي وسيلة موفقة لمعرفة الحقائق كما اعتبرها السلف من العرب، وإن لم ينعقد الإجماع على الدوام في المسائل التي تتصل بما وراء الطبيعة، والتي تتكشف بالدين عن طريق الوحي، وقد أبان "روجر بيكون" **Roger Bacon** في عرضه لدراسة الفلسفة موقفه حيال هذه المسألة. وأشار إلى المصادر الشرقية التي حملته على أن يتخذ هذا الاتجاه. وقال: "إن (ما وراء الطبيعة) عند الفلاسفة جزء من الإلهيات. إذ يطلقون عليها وعلى الفلسفة الخلقية معاً اسم العلم الإلهي **Scientia divina**[٢] والإلهيات الطبيعية **Theologia physica** كما يتضح ذلك من الكتابين الأول والحادي عشر من ميتافيزيقية أرسطو ومن الكتابين التاسع والعاشر من إلهيات ابن سينا. ويتناول علم ما وراء الطبيعة مسائل كثيرة تتعلق بالله والملائكة وما إلى ذلك من الأمور الإلهية[٣]، ثم إن "نهاية الفلسفة النظرية هي العلم بالخالق عن طريق المخلوقات"[٤] وإن المسيحي ليذكر دائماً أن الفلسفة في ذاتها تؤدي إلى ظلمات جهنم وعلى هذا فلابد أن تكون

---

(١) يقول ابن خلدون في الفصل الذي عقده على علم الإلهيات في مقدمته إنه "علم ينظر في الوجود المطلق، فأولاً في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات ذاتها روحانيات ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مقارنة الأجسام وعودها إلى المبدأ" واقرأ هامش (١) منن صفحة ٨٣ في تفرقة ابن خلدون بين علم الكلام وعلم الإلهيات (المترجم).

(٢) رسالة ابن سينا في الميتافيزيقيا تسمى "علم الإلهيات".

(٣) الفصل الثالث **Opus Majus, Philog.**.

(٤) نفس المصدر الفصل الثالث.

في ذاتها ظلاماً وضباباً"[١].

وقد كان علماء العرب على مثل هذا الاختلاف، فابن سينا يؤكد أن موضوع الميتافيزيقيا الصحيح هو الوجود من حيث هو وجود، في حين أن ابن رشد الذي يزعم أنه أكثر اعتماداً على أرسطو يؤكد بأن موضوعها الصحيح هو الله والعقول.

وعلى هذا فثمة خلاف ظاهر على موضوع ما بعد الطبيعة والإلهيات بين الفيلسوفين العربيين المعروفين للاتين أكثر من غيرهما من فلاسفة العرب– وقد نادى ابن رشد بضرورة إخضاع كل شيء لحكم العقل خلا عقائد الدين التي نزل بها الوحي.

فإذا عدنا إلى نشأة الدراسات الفلسفية بين المسلمين رأينا أن ليس هناك ما يدعو إلى الظن بأن العرب الذين انتقلت منهم جيوش الخلفاء الأول الظافرة يختلفون عن عرب اليوم اختلافاً بيناً. وإن كانت نسبة البدو الخلص في أغلب الظن أعظم عظماً ليس من شأنه أن يبعث على الأمل العريض عند الفلاسفة المحدثين. إذ لم يستشعر هؤلاء البدو لذة في دراسة أي فرع من فروع العلم. ولم يكن هناك بد من أن يجيئهم من خارج ديارهم الباعث على الدراسة، بل كذلك المواد اللازمة لها. وقد توفر الباعث بعد انقراض الجيل الأول أو الجيلين الأولين حين أصبح لزاماً على الطبقة الفاتحة أن تبرر حقها في الوجود كجماعة دينية قائمة بنفسها.

وفي الوقت الذي كان فيه الغزاة يحكمون بجيوشهم محتفظين بكل العادات البدوية التي تميزهم عن غيرهم– أو على الأقل بأغلبها– متكلمين بلهجة تخالف

---

[١] نفس المصدر الفصل العشرون.

لهجة البلاد الخاضعة لحكمهم لم يشعروا بالحاجة إلى تبرير سيادتهم بالعقل ولاسيما في سورية حين كان الجيران المسيحيون يعتبرون العرب طائفة جديدة ذات ميوى آرية، بينما كان العرب ينظرون بعين الرضا إلى عبدة الثالوث. ولكن لم تكد تنقضي بضع سنين حتى بدأت تتلاشى الفروق بين الساميين الذين يعيشون في رحاب الصحراء، والساميين الذين يستوطنون الأراضي الخصبة، وصارت جيوش الخلفاء تضم آلافاً من العرب الذين خدموا في جيوش الروم أعانوها على الفتح. وقد كان العرب في الشام والعراق ومصر يستقبلون في أغلب الأحوال بالحفاوة والترحاب، لأنهم قضوا على ما كان يقوم به عمال الإمبراطورية من سلب ونهب، وأنقذوا الكنائس التي تخطت مبادئ الكنيسة العامة من الضغط البغيض الذي كانت تنزله بها الحكومة المركزية، فكانوا بذلك أعرف من غيرهم من الأجانب بشعور البلاد وعواطف أهلها.

وكان الإسلام في مستهل حياته واضحاً لا يشوبه غموض، ولم يكن في عقيدته البسيطة القائمة على الإيمان بإله واحد ما يوجب التعارض مع العقيدة المسيحية، وفي الحق أن صوت الإسلام لم يرتفع ولم يلتمس الصيغ التي يعبر بها عن نفسه إلا حين اشتدت أوجه التناقض والخلاف بينه وبين المسيحية.

وقد دخل اليهود والمسيحيون أفواجاً في الإسلام بمضي الزمن هاربين من الجزية التي كانت تجبى من الموحدين غير المسلمين- أي أهل الكتاب[1]- وقد حملت هذه الأفواج معها ثقافة الإمبراطوريتين البوزنطية والفارسية، ففزعت الهيئات الكنيسة لهذا الانشقاق الواسع المدى، وأخذت تهاجم بالجدل قواعد الإسلام متسائلة عن ماهية الله، ومعنى القول بأن الله قادر على كل شيء، عالم

---

[1] أسلفت الإبانة عن تأثير اليهود في كتاب تراث بني إسرائيل **The Legacy of Israel** من ١٢٩ وما بعدها.

بكل شيء، ومستفسرة عن علاقة علمه (تعالى) بذاته. وإذا كان الله قد قدر في أم الكتاب كل شيء قبل وقوعه فأين اختيار الإنسان وتبعته. ولبثت الكنائس تناقش أمثال هذه المسائل أجيالاً طوالاً حتى سلمتها إلى المسلمين في غبطة ملؤها السخرية، وهناك أحدثت شيئاً كثيراً من الخصومة والشقاق كما كان شأنها في ديارها المسيحية، وكانت الحكومة تتمكن في الفينة بعد الفينة من إخماد هذه الخلافات في بعض البقاع، ولكن هذه الخلافات قد ظلت تتطلب حلاً مرضياً عند الطبقات المفكرة الجادة، وكانت أمثال هذه الحلول في أول أمرها اجتهادية غير شافية، كما كانت اللغة والأفكار جديدة عند قوم بلغ من جهل حكامهم أنهم لم يكونوا يعرفون أن للفلسفة وجوداً.

وكان البطريق يوحنا الدمشقي يحمل خصومه من المسلمين عند الجدل معهم على التسليم له في هدوء[١]. غير أن المسلمين لم يلبثوا كثيراً راضين بترك خصومهم مستأثرين كل الاستئثار بأساليب الجدل المنطقي الإغريقي، فأخذوا يتعودون تدرج أسلوب التفكير الذي كان معروفاً في كتابات الإغريق والسوريين.

---

[١] عاش هذا البطريق في عصر قد اشتدت فيه خصومة بين المسلمين والنصارى. فقد فتح المسلمون بلاداً– كالشام والعراق– تملأها النصارى فلما هدأت الحرب بالسيف بدأت الخصومة باللسان، وقد كان البطريق يوحنا نصرانياً شديد التمسك بنصرانيته وعمل هو وأبوه في قصر عبد الملك بن مروان، وقد ألف هذا البطريق كتاباً للنصارى يدفع فيه دعوة المسلمين لدينهم فكان من أمثال ما جاء فيه: إذا قال لك العربي ما تقول في المسيح، فقل له إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصراني المسلم، بم سمى المسيح في القرآن؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول: "كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه" فإن أجب بذلك فأسأله، هل كلمة الله وروحه مخلوقة أو غير مخلوقة؛ فإن قال مخلوقة فيرد عليه بأن الله إذن كان ولم تكن له كلمة ولا روح– فإن قلت ذلك فسيفحم العربي لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين" ويوحنا– أو يحي الدمشقي كما يسمونه– كان مولى المأمون وكان طبياً فيلسوفاً وإن كانت الفلسفة أغلب عليه من الطب، وقد ترجم كثيراً من كتب أرسطو وكان أحد أبطال الترجمة في عصره– اقرأ للأستاذ الجليل أحمد أمين صفحتي ١٥٨، ٢٢٣ من فجر الإسلام طبعة ثانية، وصفحتي ٢٦٤، ٣٤٣ من ضحى الإسلام ج ١ طبعة ثانية (المترجم).

ولم يصل إلينا عن هذه الفترة القديمة إلا النزر اليسير، فيقال إن بضع مؤلفات مختلفة في الفلسفة قد نقلت إلى العربية وأن بعض أقوال مأثورة عن أهل النظر من رجال الدين الأول تدل على أن الشكوك الفلسفية بدأت تفعل فعلها في عقولهم.

ولم تزدهر الفلسفة وتبلغ أوجها إلا في كنف الخليفة العباسي: المأمون[(١)] (١٩٨– ٢١٨هـ، أي ٨١٣– ٨٣٣م)، وإن ما ذهب إليه هذا الخليفة من القول "بخلق" القرآن خلافاً لعقيدة أهل السنة الذين يرون أنه قديم سابق على العوالم كلها واعترافه الصريح بأنه من أشد أنصار المعتزلة– أي المتكلمين الأحرار[(٢)]– فيما يختص بالذات الإلهية. إن هذا كله ليفضي بنا إلى القول بأن

---

(١) روى ابن خلكان في أخبار الحكماء وابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء وابن النديم في الفهرست سبباً للنهضة العلمية والفلسفية التي قام بها المأمون فقالوا إن المأمون قال: رأيت فيما يرى النائم كأن رجلاً على كرسي جالساً في المجلس الذي أجلس فيه فتهيبته وتعاظمته وسألت عنه، فقيل لي هو أرسطاطاليس، فقلت أسأله عن شيء، فسألته ما الحسن؟ فقال ما استحسنته العقول، فقلت ثم ماذا؟ قال ما استحسنته الشريعة، قلت ثم ماذا؟ قال ما ستحسنه الجمهور، قلت ثم ماذا؟ قال ثم لا ثم، فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب ونقلها– وهذا الكلام مردود عقلاً، وقد جاء في ضحى الإسلام (ج١ طبعة ثانية ص ٢٦٥، ٢٦٦) أن بواعث هذه النهضة ترد إلى أمور يعينا منها الآن أن المأمون قد تولى تربيته الرشيد والبرامكة فشب على حب العلم وأن روح العصر إذ ذاك كانت تحض على طلب العلم وتغري بدراسته. وقد شغف المأمون بالعلم وكانت له مجالس مناظرات (اقرأ ضحى الإسلام ج١ ص ٥٧ وتاريخ بغداد لطيفور ص ٦٨) بل تعصب للفلسفة حتى آذى أهلها– يقول الأستاذ الإمام في كتاب الإسلام والنصرانية: "كان خليفة كالمأمون يضطهد أحياناً أعداء الفلسفة. وقد عرف التاريخ كثيرين من أرباب الشهرة الذين قصوا في سجنه الشهور أو السنين لأنهم كانوا يعادون الفلسفة ظناً منهم أن منها ما يعدو على الدين فيفسده" واقرأ في هذا الصدد رأي المستشرق ميور في عصر المأمون للدكتور فريد رفاعي في محكمة التفتيش التي أقامها المأمون لمن لا يقول بخلق القرآن، وتأمل فيما قاساه ابن حنبل حين حمل مكبلاً بالحديد إلى معسكر الخليفة– فإن هذا التعصب يشهد بمدى نصرة المأمون للحركة العسكرية ومشايعته للنهضة العلمية. ولا تنس دار الحكمة في عصره. وبعثته إلى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية من طبية وفلسفية (المترجم).

(٢) انظر هامش (١) من صفحة ٢٧٤ (المترجم).

المسلمين كانوا قد ألفوا الفكر اليوناني واللاهوت المسيحي منذ زمان بعيد.

وقد أنشأ المأمون مدرسة للعلماء في بغداد فنشطت فيها دراسة الكتب الإغريقية وترجمتها نشاطاً عظيماً[1]. وقام الطبيب النسطوري "حنين بن إسحاق العبادي"[2] (٨٠٩– ٨٧٣) وبنو قرابته بنصيب كبير من نقل الكتب إلى العربية، ولم يكن عمله في بغداد فحسب. بل طاف بسورية وفلسطين في طريقه إلى الإسكندرية ليصيب كل ما وصل إليه العالم القديم من علم ولكي يزداد علماً بالإغريقية ولحنين خلاف المقالات الطبية والرياضية التي نقلها إلى العربية الفضل في ترجمة كتب "المقولات" **Calegories** "والطبيعيات" **Physics** وعلم الأخلاق الكبير **Magna Moralia** لأرسطو و"الجمهورية" **Republic** و"القوانين" **Laws** (ويسميه العرب النواميس) و"محاورة طيماوس" **Timaeus** لأفلاطون، وإن لم تترجم هذه الكتب كاملة في جميع الأحوال

---

[1] روى صاحب المأمون في الفصل الثامن من الكتاب الثالث من المجلد الأول أن الأستاذ سنتلانه (في مفتتح محاضراته في تاريخ المذاهب الفلسفية بالجامعة المصرية) قد قسم تاريخ الترجمة في عهد آل عباس إلى ثلاثة أدور: أولها من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد، وثانيها من ولاية المأمون سنة ١٩٨ إلى ٣٠٠– وهي الطبقة الثانية من المترجمين منهم يوحنا بن البطريق والحجاج بن مطر وقسطاً بن لوفا البعلبكي وعبد المسيح ابن ناعمة حمصي وحنين بن إسحاق وابنه إسحاق وثابت بن قره الصالي وحبيش بن الحسن ويدعى حبيش الأعسم ابن أخت حنين– وأن مما ترجم في هذا العصر أغلب كتب أيقراط وجالينوس وأرسطاطاليس وشيء من كتب أفلاطون ومن التفاسير على الكتب المذكورة– ثم الدور الثالث من سنة ٣٠٠ وإلى منتصف القرن الرابع (المترجم).

[2] اقرأ ترجمته في طبقات الأطباء لابن أبي أصبية (ج١ الطبعة الأولى بنظمية الوهبية سنة ١٢٩٩هـ ١٨٨٢م من صفحة ١٨٤ إلى ص ٢٠٠، وفي الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خنسكان (طبع دار الطباعة الأميرية المصرية سنة ١٢٧٥هـ ص٢٣٥، ٢٣٦)، وفي أخبار الحكماء للقفطي (طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ من صفحة ١١٧ إلى ص١٢٢) (المترجم).

وربما كان ابنه "إسحاق" المتوفى سنة ٩١٠م[١] هو الذي نقل إلى العربية. "ما وراء الطبيعة" Metaphysics وكتاب "النفس" de Anima و "الكون والفساد" de generatione et corruptions ، وكتاب "العبارة" Hermeneutics مع تعليقات الإسكندر الأفروديسي[٢] Alexander of Aphrodisias ومن إليه.

---

[١] هو (كما جاء في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلسكان والجزء الأول من طبقات لابن أبي أصيبعة وفي دائرة المعارف الإسلامية) إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادي توفي ببغداد في ربيع الثاني سنة ثمان وتسعين، وقيل تسع وتسعين ومائتين (نوفمبر سنة ٩١٠ أو ٩١١) وقد كان أوحد عصره في علم الطب "ولكن الذي وجد من تعريبه في كتب الحكمة من كلام أرسطو وغيره أكثر مما يوجد من تعريبه لكتب الطب. وكان قد خدم من الخلفاء والرؤساء من خدمه أبوه، ثم انقطع إلى القسم بن عبد الله وزير الإمام المعتضد بالله، واختص به حتى أن الوزير المذكور كان يطلعه على أسراره ويفضي إليه بما يكتمه عن غيره" وبين المؤلفات الهامة التي نقلها إلى العربية خلاف ما ذكره الأستاذ جيوم أصول لهندسية لاقليدس، وكتاب المحيطي لبطليموس والنكرة والاسطوانة لأرشميدس والأشكال السكرية لمالاوس وسوفسطس لأفلاطون مع شرح أولمبيودور Olympiodore. ومن كتب أرسطو النقولات والجدل والخطابة والسماء والعالم... ولسنا نعرف على التحقيق أي هذه الكتب قد تقل عن السريانية وأيها المنقول عن اليونانية مباشرة كما يقول الأستاذ سوتر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية.

ولقب إسحاق (العبادي) نسبة إلى عباد الحيرة وهم عدة بطون من قبائل شتى نزلوا الحيرة وكانوا نصارى (المترجم).

[٢] عاش (على نحو ما جاء في إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي والجزء الأول من طبقات الأطباء لابن أبي أصبيعة) أيام ملوك الطوائف بعد الإسكندر الملك وعاصر جالينوس واجتمع به واشتدت بينهما المشاغبات والمخاصمات حتى لقد كان يلقب جالينوس برأس البغل.

وكان فليسوفاً متقناً لعلوم الحكمة بارعاً في العلم الطبيعي، وكان له مجلس عام يتولى تدريس الحكمة فيه. وقد فسر أكثر الكتب التي خلفها أرسطو وتفاسيره مرغوب فيها مفيدة للاشتغال بها– وقد روى ابن أبي أصبيعة والقفطي عن أبي زكريا يحي بن عدي أنه قال: (إن شرح الإسكندر للسماع كله ولكتاب البرهان رأيته في تركة إبراهيم بن عبد الله الناقل النصراني وإن الشرحين عرضا علي بمائة دينار وعشرين ديناراً فمضيت لأحتال في الدنانير، ثم عدت فأصبت القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب على رجل خراساني بثلاثة آلاف دينار" وفيل إن هذه الكتب كانت تحمل في الكم. وقد أنى ابن أبي أصبيعة والقفطي على تفاسيره وملخصاته فقرأها عندهما إن أردت مزيداً (المترجم).

وإذا أضفت إلى ذلك ما ترجمه ابن أخته "حبيش" تبينت أن العلم الذي كان معروفاً في ذلك الوقت لم يبق منه ما لم ينقل إلى العربية إلا قليل، أما الشعر والدراما وتاريخ العصر القديم فإن العرب لم يستشعروا لذة في دراستها.

إلى هذا الحين كان حظ الفكر العربي من الاستقلال ضعيفاً جداً. ولم يكن ثمة ما يبرر اسم "الفلسفة العربية". ولبثت مدرسة المترجمين التي أنشأها هؤلاء الرجال تعمل عملها على يد اليعاقبة الذين كان حظهم من استقلال الفكر لا يزيد على حظ أسلافهم– فيما خلا رسالة كتبها رجل يدعى "قسطا بن لوقا" في الفرق بين النفس والروح. وقد كان لهذه الرسالة أثر بعيد حينما ترجمت فيما بعد إلى اللاتينية.

وظهرت في هذا العصر مؤلفات أول وآخر فيلسوف أنجبه الغرب. وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي. وهو عرب انحدر من أسرة نزحت من جنوبي شبه الجزيرة. وولد بالكوفة حوالي سنة ٨٥٠م ودرس بالبصرة و بغداد. ولم يبق الكثير من مؤلفاته في لغته الأصلية. ولكن شطراً كبيراً منها لا يزال باقياً إلى اليوم في ترجمته اللاتينية التي قام بها جيرار القرمونى **Gerard of Cremona** وغيره.

وليس من شأننا أن نتناول في هذا الفصل آثاره في الرياضيات والتنجيم والكيمياء العربية وعلم المرئيات، وأكبر آثاره اتصال اسمه ونفوذه بترجمة كتاب كان له أثر في كل ما تلا ذلك من مناهج الفلسفة والإلهيات في الشرق والغرب حتى تمكن القديس توما الأكويني مستعيناً بالمراجع العربية من القضاء على سلطانه. هذا الكتاب الذي نتحدث عنه يحمل في العربية العنوان الآتي: الفصل الأول من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف ويسمى باليونانية "تيولوجيا" "أثولوجيا"، وهو قول على "الربوبية" تفسير فورفوريوس **Porphyrius** الصوري ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي وأصلحه لأحد ابن

المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رحمه الله[١].

نتبين من هذا أن الكتاب وإن كان متحولاً على أرسطو فإن الكلام الوارد فيه بدل في جلاء على أنه تفسير منسوب إلى فورفوربوس**Porphyry** – ومن المحتمل أن يكون "الأثولوجيا" قد نسب إلى أرسطو فيما بعد حين تغلغلت في الإسلام النزعات المنوفية للأفلاطونية الحديثة تغلغلاً قوياً. وحين علا ذكر أرسطو وساد. سلطانه على أنه الفيلسوف المفرد العلم– وليس يعتبر هذا الكتاب تفسيراً بأي معنى من معاني الكلمة، وإنما هو رسالة في الأفلاطونية الحديثة مأخوذ عن المقالات: الرابعة والخامسة والسادسة من تاسوعات أفلوطين **Enneade of Plotinus**.

ولما كانت نظريات النفس الواردة في هذا الكتاب تتوارد مع تعديلات تختلف باختلاف العلماء في كل مجرى الفلسفة العربية فقد يكون من المفيد أن نلخصها في إيجاز:

النفس جوهر عقلي محض غير متجسم ولا فان، هبط من عالم العقل إلى عالم الحس، ويقيم هذا الجوهر دائماً أبداً في عالم العقل ولا يستطيع أن يبرحه[٢]، ولكنه أدنى مرتبة من العقل المحض الذي لا تخامره الشهوات من حيث إنه يحس شوقاً (نزوعاً) إلى تحقيق الصور التي تحضر له. والنزوع يحدث الألم حتى يستوفي رغبته في عالم الحس. ومن هذا الشوق تتكون النفس. ولهذا فإن النفس عقل يقوم في جسم أحياناً ويقوم مفارقاً للجسم أحياناً أخرى. ويؤثر العقل في العالم المحسوس بتوسط

---

[١] طبعة **Fr. Dieterici** ليبزج ١٨٨٣.

[٢] في النص العربي (كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس ص ٥– الطبعة الأولى بمدينة برلين سنة ١٨٨٢ تصحيح ومقابلة المستشرق فردريك ديتريصي **Dr. Fr. Dieterici**): "فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يسلك إلى موضع آخر لأنه لا مكان له يتحركه إليه غير مكانه ولا ينساق إلى مكان آخر غير مكانه" (المترجم).

النفس[1]. أما النفس عند كافة الحيوانات فقد أخطأت سبيلها[2]، وأما نفس الإنسان فلها أجزاء ثلاثة: نباتية وحيوانية وناطقة. وتفارق البدن "عند انتقاصه وتحليله غير أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن إذا فارقت عالم الحس فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث. وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن وشهواته فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد"[3].

فإن سأل سائل فقال إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلي فما الذي تذكر: "قلنا إن النفس إذا صارت في ذلك المكان العقلي إنما تقول و ترى وتفعل ما يليق بذلك العالم"[4]، والدليل على أنها لا تتذكر ما كانت فيه من العالم السفلي مما تفكرت فيه ورغبت فيه وتفلسفت به أنها حين تلقي بصرها إلى العالم الأعلى وتنظر إليه لا تستشعر لذة في النظر إلى العالم السفلي.

---

[1] في النص العربي ص ٦: "وربما كانت النفس في جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك أنها لما اشتاقت إلى السلوك وإلى أن تظهر أفاعيلها تحركت من العالم الأول أولاً ثم إلى العالم الثاني ثم إلى العالم الثالث فإن العقل لم يفارقها وبه فعلت ما فعلت. غير أن النفس وإن كانت فعلت ما فعلت فعلتها بالعقل فإن العقل لم يبرح مكانه العقلي العالي الشريف وهو الذي فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس، وهو الذي فعل الخيرات في هذا العالم الحسي، وهو الذي زين الأشياء بأن صير الأشياء منها دائماً ومنها دائراً إلا أن ذلك كان بتوسط النفس وإنما تفعل النفس أفاعيلها، لأن العقل إنية دائمة فعله دائم" (المترجم).

[2] في النص العربي ص٦: "وأما نفس سائر الحيوان فما سلك منها سلوكاً خطأً فإنها صارت في أجسام السباع غير أنها لا تموت ولا تفني اضطراراً، وإن ألقى في هذا العالم نوع آخر من أنواع النفس قائماً هو من تلك الطبيعة الحسية. وينبغي للشيء الكائن من الطبيعة الحسية أن يكون حياً أيضاً وأن يكون علة حياة للشيء الذي صار إليه" (المترجم).

[3] وبقية النص العربي ص٧: "حتى تلقى عنها كل وسخ ودنس علق لها في البدن ثم هي ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه من غير أنها تهلك وتبيد كما ظن أناس لأنها متعلقة ببدنها وإن بعدت منه وناءت..." (المترجم).

[4] وبقية النص العربي ص١٤: "الشريف إلا أنه لا يكون هناك شيء يضطرها أن تفعل وتقول لأنها إنما ترى الأشياء التي هناك عياناً فلا تحتاج إلى أن تقول ولا إلى أن تفعل لأن فعلها لا يليق بذلك العالم (العقلي الشريف) بل إنما يليق بهذا العالم" (المترجم).

"ونقول إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان... ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تتفكر فيها ههنا أيضاً بغير زمان"[١].

وإن قيام النفس بأفاعيل كثيرة في أوقات مختلفة لا ينهض دليلاً على أنها ذات قوة واحدة. فإن أفاعيلها إن تكثرت في مختلف الأوقات فذلك لأن الأشياء المتجسمة لا تتقبل أفاعيلها معاً في وقت واحد[٢].

ثم إن العقل "هو الأشياء كلها" ثم هو يعقل الأشياء كلها وهو "إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها"[٣].

والله علة العقل. والعقل علة النفس. والنفس بدورها علة الطبيعة. والطبيعة علة جميع الجزئيات، و إنه و إن كان الشيء الواحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد إلا أن الله علة جميع الموجودات لأنه خالق العلل.

ونسبة العالم الحسي إلى العالم العقلي كنسبة حجر خام إلى حجر مصقول[٤]. ثم إن جمال الطبيعة فيض عن جمال النفس. ولا ينبغي أن نضيف

---

[١] بقية النص العربي ص ١٦: ولا تحتاج أن نذكرها لأنها كالشيء الحاضر عندها، فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى والحجة في ذلك الأشياء المعلومة فإنها لا تخرج من شيء إلى شيء هناك ولا تنقلب من حال إلى حال ولا تقبل القسمة من الأجناس إلى الصور أعني من الأنواع إلى الأشخاص ولا من الصور إلى الأجناس والكليات صاعداً فإذا لم تكن الأشياء المعلومة في العالم الأعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس إلى ذكرها لأنها تراها عياناً...." (المترجم).

[٢] ص ١٨ في المصدر العربي: "فالنفس وإن كانت تفعل أفاعيل كثيرة لكنها إنما نفعلها كلها معاً وإنما تتكثر أفاعيلها وتتفرق في الأشياء التي تقبل فعلها فإنها لما كانت جسمانية متحركة لم تقو أن تقبل أفاعيل النفس كلها معاً لكنها قبلتها قبولاً متحركاً. فكثرة الأفاعيل إذن في الأشياء لا في النفس" (المترجم).

[٣] ص ١٩ نفس المصدر (المترجم).

[٤] ص ٣٤، ٣٥ نفس المصدر: "إن العالم الحسي والعالم العقلي موضوعان أحدهما يلازم الآخر، وذلك أن المعالم العقلي محدث للعالم الحسي. والعالم العقلي مفيد فائض على العالم الحسي. والعالم الحسي مستفيد قابل

أحد الأمور الواقعة من العلل الثانوية إلى إرادة قائمة في الكواكب، والجسم الذي هو مجرد أداة للنفس يفسد وينحل حينما لا تحتاج إليه النفس وتفارقه. والإنسان بسبب النفس هو ما هو (الإنسان إنسان بنفسه) . والنفس تبقى على حال واحدة لا يعرض لها فساد أو انحلال.

هذه هي بعض الآراء التي تعزى إلى أرسطو، و إنه لمن الغريب أن فلاسفة العرب الذين جاءوا بعده لم يخامرهم الشك في صحة هذه الأقوال التي تتضمن كثيراً من الأحكام التي لا يقرونها بطبيعتهم، و إلى هذا التخليط في المصادر التي استمدوا منها فلسفة أرسطو نستطيع أن نرد اضطراب الفلسفة المسيحية في الغرب وعدم اتساق الفكرة فيها، وهو ما ورثته هذه الفلسفة عن الشرق، وجد القديس توما في تخليصها منه، ثم إن النزعة الصوفية السارية في نظريات الذهب الأفلاطوني الحديث قد صادفت حاجة قوم وجدوا فيها ملاذاً من شكوكهم ومشقاتهم التي أحدثها لهم هذا المذهب في جملته حين ذاع بينهم فتداولوه على أنه جزء من فلسفة أرسطو.

ونرى من جهة أخرى أن الاضطراب الذي بعثه في أذهان المسلمين الجادين في البحث عن الحقيقة هذا الخلط بين المذاهب المتباينة، قد زاد كثيراً في بغضهم للفلسفة كلها، وتعصبهم عليها، على نحو ما يقول الكثيرون منهم.

للقوة التي هي ثابتة في العالم العقلي فنحن ممثلون هذين العالمين وقائلون إنهما يشبهان حجرين ذوى قدر من الأقدار. غير أن أحد الحجرين لم يهندم ولم تؤثر فيه الصناعة البتة والآخر مهندم وقد أثرت فيه الصناعة. وهيئته هيئة يمكن أن يتفسر فيه صورة إنسان ما أو صورة بعض الكواكب أعني تصور فيه بغض الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم، وإنا فرق بين الحجرين الذي أثرت فيه الصناعة وصورته فأفضل الصور وأحسن الرتبة من الحجر الذي لم ينل من حكمة الصناعة شيئاً ألبنة فيه. وإنما فضل أحد الحجرين على الآخر لا بأنه حجر لأن الآخر حجر أيضاً لكنه إنما فضل عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة. وهذه الصورة التي أحدثها الصناعة من الحجر لم تكن في الهيولي لكنها كانت في عقل الصانع الذي توهمها وعقلها قبل أن تصير في الحجر..." (لمعرب).

ثم إن العرب يقصدون بالفلاسفة أولئك الذين تصادف الفلسفة في نفوسهم ميلاً يرجح على ميلهم للدين، فيقول الشهرستاني المتوفى سنة ثلاث وخمسين ومائة وألف إنهم (أي الفلاسفة) "قد سلكوا كلهم طريقة أرسطاطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين عليه"[١].

وينبغي عند قراءة هذا الحكم أن نعلم بأن المسلمين كانوا على يقين بأن مذاهب الأفلاطونية الحديثة التي وصلت إليهم منحولة على أرسطو هي له حقا.

ويبدأ الشهرستاني ثبته في الفلاسفة العرب بالكندي وحنين ابن إسحاق و يختمها بأبي علي بن سينا، والذي لاشك فيه أن الأجل لو امتد به لأضاف إلى ثبته الفيلسوف الإسباني "ابن رشد" المتوفي سنة ثمان وتسعين ومائة وألف، وهو أعظم شراح أرسطو علماً.

وقد قام علم الطبيعة عند هؤلاء العلماء على مذهب أرسطو في العلل الأربع[٢]. فقالوا بوجود الصور والطبائع التي بها تتمايز الموجودات، وحاولوا كشف مبدأ الوجود في هذه الصور والطبائع.

وكانت نظرية الكندي في العالم تشبه النظرية التي تضمنها الكتاب المسمى أثولوجيا أرسطاطاليس. فالعقل الإلهي هو علة وجود العالم، و يسع نشاطه الأفلاك السفلي بعد توسط الأفلاك السماوية. أما النفس الكلية فهي في مكان وسط بين الله وعالم الأجسام. وهي التي خلقت الأفلاك السماوية، وأما النفس البشرية في فيض عن "نفس" العالم، والنفس من حيث إنها مرتبطة بالجسم فهي متأثرة

---

[١] الشهرستاني في الملل والنحل (المترجم).

[٢] المادية والصورية والفاعلية والغائبة (المغرب).

بالأفلاك السماوية. أما من حيث تعلقها بأصلها الروحاني فهي حرة مستقلة، ولسنا نصيب الحرية والخلود إلا في عالم العقل، ولذلك فإن الإنسان إذا أراد أن يظفر بهما وجب أن يأخذ نفسه بممارسة تهذيب قواه العقلية باكتساب معرفة حقه عن الله والعالم.

ويرى ابن خلكان– الذي يعتبر من أوثق كتاب السير الممتازين– أن أعظم فلاسفة الإسلام الأول هو الفارابي المتوفي سنة ٣٣٩هـ ٩٥٠م والذي يرجع إلى أصل تركي. وقد كان شارحاً خصب الإنتاج لمصنفات أرسطو ولكتب أفلاطون التي كانت معروفة لأهل ملته، وكانت رسائله "في النفس" وفي "قوى النفس" وفي "العقل" معروفة للاتين خير معرفة.

ولقد ترك الكندي والفارابي للخلف مسألة العقل الفعال **intellectus agens**ونظرية أرسطو في العقل البشري متأثرة بنظريته في التقابل بين القوة والفعل. وكان يقول إن هذا العقل (الذي كان يسمى **intellectus** في العصور الوسطى) ليس إلا القدرة على المعرفة. فهو تارة يعرف أو يفكر، وطوراً يتوقف عن المعرفة والتفكير، فلابد أن يكون ثمة كائن حقيقي في وسعه أن يخرج العقل البشري من القوة إلى الفعل. ويجب أن يكون هذا الكائن هو العقل الفعال.

ولكن ما يكون هذا العقل الفعال أو الخالق وما علاقته بالنفس الإنسانية و بالعقول التي حركت الأفلاك وما صلته بالله؟. يقسم الفارابي العقول أربعة أقسام، يسميها: العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال. ويظن أنه يعني بالضرب الثالث من هذه العقول حالة العقل بالفعل وقت إدراكه للمعقولات، ويعني بالعقل الفعال صورة محضة مفارقة للمادة، وهو الذي يجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، والمعقول بالقوة معقولاً بالفعل.

وفي وسعنا أن نقول قبل أن نفرغ من هذا الموضوع إن ابن رشد (انظر ص

٣٠٨) سلم بأن العقل الفعال والعقل بالقوة واحد لجميع الناس، ومثل هذا الاعتقاد يهدم القول بخلود النفوس الجزئية واستقلالها بذاتها- وقد هاجم هذا الرأي القديس توما الأكويني الذي كان يذهب إلى أن العقل بالقوة والعقل بالفعل جزءان من نفس كل إنسان. ولهذا فإن عدد العقول بالفعل وبالقوة هو عدد أفراد الجنس البشري لا يقل ولا يزيد[١].

وقد تبع ابن سينا الفارابي في القول بوحدة العقل الفعال ولو أنه لم يتابعه في القول بوحدة العقل بالقوة، ولكن الرجل العظيم- ونعني به القديس توما- كان على حق حين رأى في هذا ما يناقض القول بتصرف الإنسان في أفعاله.

وتعرض لنا في كتب الفارابي تلك الأدلة التي تثبت وجود. الله والتي استمدت من (محاورة) طيماوس **Timaeuts** (لأفلاطون) (وكتاب) ما بعد الطبيعة **Metaphysics**(لأرسطو)، ونراها ترد في تكرار ممل عند جميع علماء السنين في العصور الوسطى. وموضوعها الواجب والممكن واستحالة سلسلة لانهائية للعلل. وفرض علة أولى واجبة الوجود في ذاتها ولذاتها.

---

[١] يرى ابن رشد أن العقل واحد في جميع الناس مهما اختلفت طبقاتهم وتباينت ألوانهم. وأنه لا يتجزأ على أفراد الجنس البشري. وأن شخصية الإنسان مردها إلى الحواس لا إلى العقل- لأن العقل لا يتجزأ- فابن رشد يعتقد أن كل عقل في كل إنسان مصدره واحد ومأخوذ من نبع واحد وهو العقل الأول العام- وعلى هذا فللإنسانية. كأنها عقل واحد خالد في الأرض دون سواها- بعيش من تعاقب الإنسانية جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن- فهو خالد بحياة الإنسانية لا بفنائها، ولقد حمل القديس توما على هذا الرأي وهاجمه قائلاً لدعاته: أفتزعمون أن العقل الذي وهبه أفلاطون وأرسطو والعقل الذي مني به اللصوص وقطاع الطرق واحد لا خلاف بينهما..؟ على أن هذا الرأي لا يعزوه لابن رشد جميع الذين أرخوا فلسفته. اقرأ المحاورة الممتعة التي دارت في هذا الصدد بين الأستاذ فرح أنطون والأستاذ الإمام- محمد عبده- في كتاب "ابن رشد وفلسفته" وفيها يقول الإمام: أثبت أرسطو وتبعه ابن رشد رجل فلاسفة الإسلام أن نفس الإنسان التي هو بها إنسان- وفي ما يلقبونها بالنفس الناطقة- جوهر مجرد عن المادة لا هو جسم ولا عقل في جسم وإنما له علاقة بالجسم يدبره ويصرفه وشبهوا هذه العلاقة بعلاقة الملك بالمدينة وهو خارج عنها. وهذه النفس آلة في الجسم بها يكون التدبير (المترجم).

وقد كان الفارابي متحمساً في شرحه للنظرية القائلة يقدم العالم وهي التي كانت طعنة للإسلام وللمسيحية على السواء، وأن تعريفه للزمان بأنه الحركة التي تضبط الأشياء مجتمعة لجدير بالذكر.

وثمة اسم غلبت في الغرب شهرته على شهرة الفارابي. هو ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ٩٨٠-١٠٣٧)[١] المنحدر من أسرة نشأت في بخاري. وتقوم شهرته التي ذاعت بعد موته على مؤلفاته في الطب أ كثر مما تقوم على تصانيفه في الفلسفة، وقد كان يحسن الكتابة للعامة، ويخلع شخصيته على الموضوع الذي يتناوله و يشرحه في مزاج من الإنجاز والتلخيص، حتى اعتبر بحق ممثل الفكر العربي الفلسفي في أصفى صوره قبل ظهور ابن رشد في الغرب، وقد عرف اللاتين ابن سينا قبل أن يعرفوا مؤلفات ابن رشد. فأمر ريموند **Raymond** كبير أساقفة طليطلة (بين سنتي ١١٣٠- ١١٥٠) رئيس الشمامسة دومنيك جنديز الفس **Dominic Gundisaluvs** ويوحنا أفنديث الأشبيلي **Juan Avendeath** بترجمة مؤلفاته.

وابن سينا في جملته شبيه بسلفه و إن كانت نظرياته أكثر وضوحاً وتفصيلاً. فهو يقول إن العقول المحضة قد فاضت عن واجب الوجود (على هيئة) جواهر بسيطة لا تقبل التغير. وهذه الأشياء الجميلة تجنح دائما نحو واجب الوجود، وتحاول أن تقلده مستغرقة في لذتها العقلية في تأمل الله خلال الأبدية.

وقد كان لشرح ابن سينا لأسلافه تأثير قوي في الغرب حين نقلت مؤلفاته إلى اللاتينية[٢]. وقد كان بين عديد الكلمات والأفكار التي أخذها عنه الغربيون

---

[١] اقرأ طبقات الأطباء (ج٢ من ص ٢ إلى ص ٢١) ووفيات الأعيان (ج١ من ص ٢١٤ إلى ص ٢١٧).

[٢] قارن كتاب تراث بني إسرائيل صفحة ٢١١.

كلمة معقولات Intentio[1] وهي ما يدرك بالعقل، وعنده نوعان من المعقولات أولهما ما يدرك أولاً من شيء كشجرة، وثانيهما هو الإدراك المنطقي لشيء بالإضافة إلى معان مجردة كلية[2].

ونقل ألبرت الأكبر Albertus Magnus مبحث ابن سينا الذي ذهب فيه إلى أن موضوع المنطق هو المقصودات الثواني التي بها ينتقل الإنسان من المعلوم إلى اللامعلوم، وصار هذا المبحث جزءاً من التراث الفلسفي في العصور الوسطى.

وقد أوجد ابن سينا لنفسه ولمن خلفه مشكلة لم يحسن التخلص منها، حين وضع المبدأ القائل بأنه لا يصدر عن الشيء الواحد الذي لا ينقسم إلا شيء واحد[3].

ومن ثم فإن ابن سينا يرى أن الزعم القائل بأن الصورة والهيولي يصدران عن الله مباشرة غير جائز لأن هذا الزعم يتضمن القول بأن في ذات الله حالين متباينتين. أجل لا ينبغي القول بأن الهيولي تصدر عن الله لأنها مبدأ التكثر والتنوع.

وكذلك يقول ابن سينا إننا. لا نملك القول بأن واجب الوجود الذي ليست له علة غنائية مسير بغرض، بمعنى أنه يعمل لشيء غير ذاته، إذ لو فعل هذا لكان خاضعاً في أفعاله لكائن أدنى من ذاته.

وعلى هذا فقد يكون لزاماً علينا أن نميز في ماهية الذات الإلهية.

---

(١) انظر مادة هذه الكلمة في قاموس New English Dictionary.

(٢) يريد بالنوع الأول "المفهوم" وبالثاني: "الماصدق" (المترجم).

(٣) لا شك في أن أفلوطين Plotinus الذي كان يدرك الصعوبة في شرح كيفية صدور الكثرة من الوحدة كان أول من قال بهذا المذهب وكثير من مذاهب ابن سينا الأخرى.

١- خيرية الشيء التي تجعله مرغوباً فيه.

٢- معرفة الله لهذه الخيرية.

٣- إرادة الله في تحصيل هذا الخير أو إحداثه.

وعلى هذا وجب أن نفرض شيئاً يتوسط بين الله الواجب الوجود والعالم المتكثر، و بهذا انتقلت المسألة إلى الكيفية التي بها يعلل: وجود عالم مركب وخالق بسيط.

بدأ ابن سينا يربط معني الوجوب والإمكان بمعنى الشعور والمعرفة، وعنده أن المعلول الأول[١] وهو عقل محض يستمد وجوده من الوجود الأول، فهو بذلك واجب الوجود، ولكنه في ذاته ممكن لا غير إذ ليس هناك ما يجعل صدوره عن العلة الأولى واجباً، ونشأت بهذا اثنينية في العالم لم تتأثر بها العلة الأولى، ومن هذه الاثنينية انبثقت الثلاثية ومن ثم خرجت سلاسل الفيض التي انتهت بفلك القمر، وعن عقل القمر صدر آخر العقول المحضة التي صدرت عنه النفوس البشرية والعناصر الأربعة[٢].

وهنا تردى ابن سينا في مشكلة فادحة. لأنه عارض بذلك المبدأ الذي أقره حين تناول الكلام عن الأفلاك، وهو أن الشيء الواحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد، وقد تكون مادة العناصر (أي الهيولي) واحدة لاشتراكها في موضوع واحد. ولكن من أين جاءت صورها..؟

يرد ابن سينا العناصر الأربعة إلى أن العقول المحضة تعرف أن هذه العناصر

---

[١] أي العقل الأول الصادر عن الواجب. ويريد بالموجود الأول: الواجب فيكون المعلول الأول واجب الوجود بالواجب (المترجم).

[٢] الماء والهواء والنار والتراب (المترجم).

أربعة في عقل الله، ورغبة في أن يتحامى ما ينقض مذهبه ويفسح المجال للقول بالتكثر ذهب إلى أن المادة مستعدة لقبول صورة معينة، وقد نشأ هذا الاستعداد عن حركات الأفلاك بحيث لم يكن على الصورة إلا أن تحل في الهيولي التي تهيأت لقبول صورتها الخاصة.

ومراتب الوجود عند كثير من فلاسفة المسلمين تنحو النحو الآتي:

المبدأ الأول: ويراد به الله[1].

العقل الأول: الذي يعقل نفسه ومبدأه.

العقل الثاني: الذي يعقل ذاته من حيث هو واجب ومن حيث هو ممكن. فمن حيث هو واجب تصدر عنه نفس الفلك التاسع، ومن حيث هو ممكن يصدر عنه جرم الفلك التاسع.

العقل الثالث: و يعقل ذاته من حيث هو واجب ومن حيث هو ممكن، فمن حيث هو واجب تصدر عنه نفس فلك زحل، ومن حيث هو ممكن يصدر عنه جرم فلك زحل[2]. وهكذا حتى نصل فلك القمر المكون من نفس وجرم.

العقل الفعال: (وهو نفس فلك القمر) وعنه تصدر النفوس البشرية

---

[1] يقول الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" وهو يصور على لسان الفلاسفة مذهبهم في العقول والموجودات: المبدأ الأول- أي الخالق- قاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا متطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه. وقد سميناه العقل الأول ولا مشاحة في الأسامي سمي ملكاً أو عقلاً أو ما أريد. ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور: عقل ونفس الفلك الأقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الأقصى (المترجم).

[2] الصحيح فيما نعلم أن نفس فلك زحل و جرمه يصدران عن العقل الرابع لا العقل الثالث- يقول الغزالي في تهافت الفلاسفة مصوراً هذا المذهب عند الفلاسفة: "ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ذلك الكواكب وجرمه. ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس ذلك زحل وجرمه" (المترجم).

والعناصر الأربعة[١].

ولعل من المناسب أن نثبت هنا وصف روجر بيكون **Roger Bacon** لحالة العلوم الفلسفية في عصره (١٢٩٢) وإن كنا بهذا نقدم شيئاً عن موضعه في سير العلم. يقول:

لم يكن للشطر الأكبر من فلسفة أرسطو أثر في الغرب لضياع المخطوطات التي حوت هذه الفلسفة بين دفتيها وندرتها الواضحة، أو لصعوبة المادة وعسر تذوقها، أو لما انتهت إليه الحروب التي ثارت في الشرق، حتى انقضى عصر الرسول وقام ابن سينا وابن رشد وسائر الفلاسفة بنقل الفلسفة التي خلفها أرسطو وعرضها على الناس عرضاً شاملاً، وعلى الرغم من أن بيثيوس **Boethius** قد نقل بضع مؤلفات لأرسطو في المنطق وغيره فإن فلسفة أرسطو لم تصب حظها من تقدير اللاتين حتى عصر ميخائيل الإيقوصي **Micheal the Scot** الذي نقل بضع أجزاء من مؤلفاته في الطبيعة وما وراء الطبيعة مشفوعة بشروحه الخاصة، ولم يترجم إلى اللاتينية. حتى وقتنا هذا من آلاف الكتب التي تضمنت حكمته الشاملة إلا بضع مؤلفات قليلة لا يتداول الطلبة إلا القليل منها، وابن سينا– على وجه الخصوص– وهو مقلد أرسطو ومفسر تعاليمه ومتمم الفلسفة بقدر ما وسعه– قد ألف في الفلسفة كتاباً يقع في ثلاثة أجزاء كما يقول في مقدمة كتابه "الكفاية" **The Sufficiency** أي الشفاء، تداول الناس أحدها وهو يشبه أقوال الفلاسفة المشائين الذين هم من مدرسة أرسطو. أما ثاني هذه الأجزاء، فقد ألفه فيما تتضمنه الفلسفة من حق خالص لا يخشى حراب الخصوم، على نحو ما يقول ابن سينا نفسه. وأما ثالثها فهو الذي أتمه في

---

[١] انتهى الغزالي من تلخيص هذا المذهب وأردفه بقوله: ما ذكر نموه تحكمات وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الإنسان عن منام رواه لاستدل على سوء مزاجه (المترجم).

أخريات حياته وفسر فيه الجزأين الأولين وضمنه أشد حقائق الطبيعة والفن غموضاً، ولكن جزأين من هذه الأجزاء الثلاثة لم يترجما بعد. وعند اللاتين بضع أجزاء من الكتاب الأول الموسوم بكتاب الشفاء أي الكفاية[١]، ثم أعقبه ابن رشد وهو رجل رصين الحكمة قام بتصحيح كثير مما انتهي إليه أسلافه، وساهم بنصيب وافر فيما أضيف للفلسفة من مادة جديدة لم تكن معروفة من قبل، و إن كان ما كتبه يحتاج إلى تصحيح في بعض التفاصيل كما يعوزه الإسهاب في كثير مما عداه، على أنه "لا نهاية لتأليف الكتب كما يقول سليمان الحكيم في سفر الحكمة"[٢].

على أن هناك أسباباً تبرر النظر إلى "بيكون" كناقد لاذع وإن كان من غير شك قد أخفق أحياناً في أن يتصدر أهل الثقافة في عصره، ومع كل هذا فإن لآرائه وجاهتها بالنسبة للزمان الذي قبلت فيه.

***

ولما كانت إسبانيا الإسلامية مرآة صافية تتبدي فيها شتي المذاهب الإسلامية المتطاحنة، وكان لها خطرها في المجادلات الفلسفية والدينية التي أثارت مراكز الحضارة اليونانية القديمة. فقد أصبح لزاماً علينا أن نبسط في هذا الصدد كلمة موجزة نتناول فيها هؤلاء المفكرين الذين أثرت تعاليهم تأثيراً بعيد المدى في فلسفة إسبانيا القديمة ودراسات العصور الوسطى. فإن بعض المبادئ التي كان ينادي بها "بيكون" لم يزل معمولاً به حتى اليوم، ولم يحن بعد الوقت الذي نتمكن فيه من أن نكتب تاريخ الفلسفة الإسلامية، وحتى إذا قدر لنا أن ننشر ما يتصل

---

[١] هذه الترجمة خاطئة والعنوان الصحيح اللاتينية **Liber- Sanat ionis** وقد عرف– فيما أظن– لأول مرة في سنة ١٨٨٧ حين نشره د. س. مرجليوت **D. S. Margolioth** في **Analecta Orientalia**.

[٢] **Philosophiae, XIII**.

بها من أبحاث مودعة في المخطوطات، ومنبثة في مختلف المكاتب في أوربا والعالم الإسلامي. وقدر للعلماء أن يتداولوا هذه المطبوعات فإن علينا أن ننتظر حتى تهيئ الأبحاث الخاصة والدراسات المسهبة السبيل إلى الإحاطة بالفلسفة الإسلامية إحاطة تتناول مداها الواسع، وفي دراستنا الراهنة حلقات مفقودة توفق الدراسة إلى الكشف عنها على تدرج، وكل زيادة نضيفها إلى معرفتنا بالفلسفة العربية في العصور الوسطى تلقي في الأرجح ضوءاً جديداً على تطور الفكر في هذه العصور في الغرب، لأن الشرق الإسلامي كان وثيق الصلة بالغرب بفضل روابط الدين التي عجز الانشقاق السياسي عن أن يفصم عراها، ولم يكد السبيل يتهيأ أمام النظر الشرقي لكي يفيض على الإسلام في الغرب حتى تجلت بين الاثنين صلة وثيقة في الفكر وتبدت في الموضوعات التي تناولتها الدراسة، ووجدت هناك وحدة هي مصلحة مشتركة عملت على إيجاد الروابط بين العلماء الذين كانوا منبثين في رحاب الإمبراطورية الإسلامية المترامية الأطراف. وأوجدت بينهم رابطة إخاء فكري تعوز المفكرين الأوربيين في عصرنا الحاضر، وكان الفلاسفة المسلمون في شتى مناحي العالم الإسلامي يتمتعون بميزة لها خطرها. هي الاشتراك في الفكر والكتابة والكلام بلغة واحدة. ومن ثم فإننا مضطرون إلى البحث في رحاب الشرق عن الفلاسفة الذين استقى منهم مفكرو المسلمين في إسبانيا، أولئك الذين لم يظهر نشاطهم إلا في القرن الثالث للهجرة.

وقد ضاع الاتصال بين الكنيسة والفلسفة في إسبانيا حتى أضحى المسيحيون تلامذة المسلمين الغزاة، وكان الأحرى أن يكونوا أساتذة لهم. واشتهرت آداب المستعربين باضمحلالها وانحطاط مستواها حتى ليصبح البحث في رحابها عن بذور فلسفة المسيحيين في العصور الوسطى عبثاً لا طائل تحته.

وقد لبثت إسبانيا أشد الدول استمساكاً بالسنة نحو قرون ثلاثة. ولسنا

نعرف فيها أثراً لحركة قوية في الفكر أو الدين إلى أن ظهرت آثار الجاحظ– وهو معتزلي يمتاز بخصوبة الإنتاج ورحابة الأفق الذي يمرح فيه قلمه، فقد كاد أن يتناول بالكتابة كل موضوع عرفه الناس في العهد القديم. ونقل كتاباته عرب من الإسبان كانوا يستمعون لدروسه في الشرق، وسرعان ما تأثرت بمذاهب المعتزلة[1] الطبقات المستنيرة مما أفضى إلى الجدل في تعاليم أهل السنة.

وقد أصبحت العلاقة بين قدرة الله المطلقة و إرادة الإنسان مثار الجدل العنيف منذ القرن الأول للهجرة. وهذه المسألة التي أثارها بلاجيوس **Pelagius** الروماني وتناولها بالمناقشة في حدة أدت إلى اعتبارها هرطقة مبتدعة، قد صادفت هوى عند أهل الكلام من البوزنطيين فأقبلوا على مناقشة هذا الموضوع الطريف نهمين. وأصبحت فكرة القدر والاختيار مدار الجدل الحاد، ومن ثمة فشت هذه

---

[1] يقول فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الوهاب النجار: "الاعتزال مذهب من مذاهب التوحيد أراد القائمون به تنزيه الله عن الأشباه فنفوا أن يكون لله صفات لئلا يتعدد القدماء، ثم انتقلوا إلى الأفعال فنفوا أن يكون لله أثر في فعل الشر، فقالوا إن الله منزه عن الشر وأن الإنسان يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة أودعها الله فيه... إلى آخر ما قالوا" وأنا أظن أن نفي ما لله من أثر في الشر أمر لم يقل به جميع المعتزلة. فالمقريزي في الجزء الرابع من خططه (طبعة عادية) يقول عند تقسيمه المعتزلة إلى عشرين فرقة (صفحات ١٦٤–١٦٩): "والرابعة النظامية أتباع إبراهيم بن سيار النظام بتشديد الظاء المعجمة زعيم المعتزلة وأحد السفهاء انفرد بعدة مسائل وهي قوله إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وأنها غير مقدورة لله... والتاسعة المزدارية وهم أتباع أبي موسى عيسى بن صبيح.. وانفرد بمسائل منها قوله إن الله قادر على أن يظلم ويكذب ولا يطعن ذلك في الربوبية..." ويقول الأستاذ المستشرق دي بوير– في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية الذي ينقله إلى العربية صديقنا الأستاذ مُحَّد عبد الهادي أبو ريده– "وعلل– بعض المعتزلة– وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية التي تأتي بالأحسن في كل شيء. ولكن ليس الشر نتيجة أو غاية لفعل الله. قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على الشرور والمعاصي ولكنه لا يفعلها، أما من جاء بعدهم فكانوا يرون أن الله لا يسعه أن يفعل شيئاً يناقض كماله" (المترجم).

الروح في الأوساط الإسلامية كما يفشو المرض المعدي[1].

والذين ذهبوا إلى أن الله لا يسعه تقدير أعمال الإنسان قبل وقوعها لأنه لا يفعل الشر وما كان له أن يفعل إلا العدل قد أطلق عليهم اسم "المعتزلة"[2] وقد

---

[1] يقول المقريزي في الجزء الرابع من خططه- طبعة عادية- "...فمضى عصر الصحابة ﷺ على هذا إلى أن حدث في زمنهم القول بالقدر وأن الأمر أنفة أي أن الله تعالى لم يقدر على خلقه شيئاً مما هم عليه. وكان أول من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهني وكان يجالس الحسن بن الحسين البصري فتكلم في القدر بالبصرة وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، وأخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه و يعرف بالأسوازي، فلما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان سنة ثمانين. ولما بلغ عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما مقالة معبد في القدر تبرأ من القدرية. واقتدى بمعبد في بدعته هذه جماعة. وأخذ السلف رحمهم الله في ذم القدرية وحذروا منهم كما هو معروف في كتب الحديث، وكان عطاء بن يسار قاضياً يرى القدر، وكان يأتي هو ومعبد الجهني إلى الحسن البصري فيقولان له إن هؤلاء يسفكون الدماء ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله فقال كذب أعداء الله قطعن عليه بهذا ومثله" واقرأ كذلك صفحة ٣٣٤ وما بعدها من الجزء الأول من فجر الإسلام الطبعة الثانية: "وقد ذكروا أن من أسبق الناس قولاً بالقدر معبد الجهني وغيلان الدمشقي... قيل إن أول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهني وغيلان الدمشقي... الخ الخ" (المترجم).

[2] استعرض فجر الإسلام (ج١ ص ٣٢٨ وما بعدها طبعة ثانية) المصادر التي تناولت سبب تسميتهم بهذا الاسم فوجدها لا تعدو ثلاثة:

(أ) أن واصلاً وعمرو بن عبيد اعتزلا حلقة الحسن واستقلا بأنفسهما على أثر تقريرهما. أن مرتكب الكبيرة في منزلة وسط بين الإيمان المطلق والكفر المطلق. (المرتضى في المنية والأمل، والشهرستاني في الملل والنحل وابن قتيبة في المعارف وابن رسته في الأعلاق النفيسة والشريشي في المقامات وابن خلسكان في ترجمة قتادة) ولاحظ المؤلف أن هذا الرأي ضعيف لأسباب ذكرها فليرجع إليها من شاء.

(ب) أن المعتزلة اعتزلوا "كل الأقوال المحدثة" أي خالفوا الأقوال السابقة في مرتكب الكبيرة- هو في عرف المرجئة مؤمن، والأزارقة من الخوارج كافر- واعتبره الحسن البصري منافقاً، فقال واصل وصحابه إنه لا مؤمن ولا كافر. (المرتضى في كتاب المنية والأمل، والبغدادي في الفرق بين الفرق، والسمعاني في الأنساب رغم غموض العبارة التي أوردها في هذا الصدد).

(ج) أنهم- المعتزلة- يقولون بأن صاحب الكبيرة اعتزل عن الكافرين والمؤمنين (المسعودي في مروج الذهب) (المترجم).

صار هذا الاسم بمرور الزمن علماً على الذين انحرفوا عن مسلك أهل السنة المتشددين حيال القرآن والحديث.

وليس من شأننا أن نتتبع ما أصاب أحرار الفكر من رجال الدين في الشرق إلا بقدر ما أثر موقفهم فيما تلا ذلك من سيرة الفكر الإسلامي الذي انصب فيضه في غربي أوربا وجنوبيها. و إن أجل خدمة قدمها المعتزلة للعالم المتمدين قامت على جهرهم بإخضاع الدين للنظر العقلي أكثر مما قامت على إصرارهم على اعتناق مذاهب معينة كالمبدأ الخالد الذي يقول بالعدل الإلهي[١] فلم يكونوا ليرضوا بالصمت إذا قيل لهم "قال الله تعالى" مثلاً، بل أخذوا يتساءلون عن معنى "الله"، ومعنى "قال"– وقد تجلى خطر مثل هذا الاتجاه عند هذا النفر من الغلاة الذين ساروا في منحي المعتزلة شوطاً أبعد مما ينبغي حتى تردوا في اللاأدرية– أي الإلحاد الصريح– وتصور لنا رباعيات فتزجيرالد **Fitzgerald** المعروفة ذلك التشاؤم الذي تردى فيه كثير من هؤلاء خير تصوير، ولكن المرء يرى بالغريزة أن الشك والتشاؤم حالتان من حالات اعتلال العقل، وقد كانت قوة الحركة التي قام بها المعتزلة تكمن في هؤلاء الذين سعوا جادين ليقيموا الدين عند المسلمين على أسس فلسفية مكينة، مصرين على أن تكون هذه الأسس منطقية، ملحين في ألا يتعلم الناس ما يدخل في باب العقائد ويكون متعارضاً في الوقت ذاته مع الفلسفة كما عرفوها.

وإذا نظرنا إلى الآثار الكثيرة التي خلفها المعتزلة حين اختصموا على صفات الله على أنها مجرد جدل حول أسماء، فإننا نبخسها حقها بخساً فادحاً

---

[١] ولم يكونوا في ذلك بمجددين بل كانوا ناقلين للفكرة السامية القديمة وهي "صدق بمعنى عدل" التي هي أبعد في القدم من الوحدانية. وقد أطلق اسم المعتزلة في أول الأمر على الذين يرون أن مرتكب جريمة القتل يعتزل جماعة المؤمنين (المؤلف) (انظر هامش (١) صفحة ٢٧٦) (المترجم).

معيباً، ونقف منها موقف "جيبون" Gibbon من الكنائس المسيحية حين اتهمها بأنها أثارت العالم من أجل مناقشات لفظية تافهة

ومن العسير أن نقول إن القرآن قد قدم إلى المؤمنين المادة اللازمة لتكوين مذهب في فهم الله. فقد أشار القرآن إلى الله بأنه العليم العظيم المحي المميت، ووصفه بغير ذلك، فسواه على عرشه، وصوره في صورة إنسان. فاعتبر المعتزلة هذه الأوصاف عبارات رمزية قد استعيرت من شكل الإنسان وأريد بها الإيضاح تقريباً لمعنى الله إلى الأذهان[١]، وذهبوا إلى أن تعظيم لواحق الله من قوة وإرادة

---

[١] يقول المقريزي في الجزء الرابع من خططه إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافاً لله تعالى فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويهم وبدويهم. ولم يستفسروا عن شيء بصددها كما كانوا يفعلون في شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه. ولم يرد في دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابياً سأل الرسول عن صفات الله أو اعتبرها صفة ذات أو صفة فعل وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله تعالى من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام...ثم جاء بعد عصر الصحابة– قبيل المائة من سني الهجرة– جهم بن صفوان ببلاد الشرق ونفي "أن يكون لله تعالى صفة" وبعث الشك في نفوس المسلمين واجتذب إليه أنصاراً كثيرين يميلون لرأيه، ويؤيدون فكرته، فأكبر أمل الإسلام يدعنه، ورموا بالضلال أصحابها، وحذروا الناس من الجهمية وعادوهم في الله وتولوا الرد على حججهم، وحدث أثناء ذلك مذهب الاعتزال زمن الحسن بن الحسين البصري بعد المائتين من سني الهجرة وكان يرى إلى نفي الصفات. فظهر مُحَمَّد بن كرام بن عراق بن حزاية أبو عبد الله السجستاني زعيم الطائفة الكرامية وعارض المعتزلة وأثبت الصفات حتى انتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه، واشتد الجدل بين المذهبين وجاء عصر المأمون الزاهر فوسع من رحاب هذا الجدل حتى ظهر أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري فسلك طريقاً وسطاً بين النفي (مذهب المعتزلة) والإثبات (مذهب أهل التجسيم) وأيد بالحجة مذهبه حتى اجتذب إليه أبا بكر الباقلاني وأبا إسحاق الشيرازي وأبا حامد الغزالي وأبا الفتح الشهرستاني وفخر الدين الرازي وغيرهم كثيرون. فانتشر مذهبه في العراق وانتقل منه إلى الشام، فلما ملك صلاح الدين ديار مصر انتصر لمذهب الأشعري وحمل كافة الناس على التزامه واستمر الحال على هذا طيلة أيام الأيوبيين ومواليهم الملوك من الأتراك. واتفق أن سفر إلى العراق عبد الله مُحَمَّد بن تومرت أحد رجالات المغرب وأخذ عن الغزالي مذهب الأشعري وعاد إلى بلاد المغرب وتولى تلقينه للناس حتى إذا مات خلفه عبد المؤمن بن علي القيسي وتلقب بأمير المؤمنين وغلب مع أولاده على بلاد المغرب عدة سنوات، وسموا بالموحدين. واستباحت دولة الموحدين دماء من خالف عقيدتها، وبهذا اشتهر مذهب الأشعري وطني على سائر المذاهب الأخرى حتى لم يبق مذهب يخالفه إذا استثنينا مذهب الحنابلة الذين كانوا لا يرون تأويل ما ورد من

وعلم وسمع و بصر وكلام وحياة وجعلها صفات مستقلة عن ذات الله يعتبر نوعاً من تعدد الآلهة، بل أسرف بعضهم فأنكر إمكان أن يحمل على الله بشيء[1]، وقنع غيرهم فأبى التسليم ببعض هذه الصفات، و إن دانز سكوت Duns Scotusالذي يدين بالكثير من ثقافته إلى المدرسة الإسبانية العربية ليذهب إلى أن الله حي فعال عاقل مريد.

وقد أصبح البحث فيما يراد باتصاف الله بالكلام موضوعاً له خطره في باب الجدل، حتى أفضى ذلك آخر الأمر إلى قضاء الهيئة الحاكمة على المعتزلة[2]، أولئك الذين ذهبوا إلى القول بأن الكلام إذا كان صفة لله فلابد أن

الصفات حتى انصرمت سبعة قرون للهجرة، وظهر في دمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحراني وانتصر لمذهب السلف وأخذ يهاجم الأشاعرة ولاقي في هذه السبيل عنتا شديداً وخطوباً جساماً.

هذا هو تاريخ "الصفات" لخصته لك من جملة ما ورد من كلام المقريزي في عقائد الأمة الإسلامية منذ بدايتها حتى عصره (المترجم).

[1] ثم ظهرت فرقة "المشبهة" فعارضت المعتزلة وغالت في إثبات صفات الله وانقسمت إلى سبع فرق: (١) الهاشمية ويرون أن الله كنور السبيكة الصافية يتلألأ من جوانبه (٢) والجولقية ويرون أنه تعالى على صورة إنسان نصفه الأعلى مجوف والأسفل مصمت وه شعر أسود وإن لم يكن لحماً ودماً بل نور ساطع وله خمس حواس (٣) والبيانية ويرون أنه تعالى يهلك كله إلا وجهه- كظاهر الآية: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} (٤) والمغيرية ويرون أن المعبود على صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور كتب بأصبعه أعمال العباد. ثم غضب من معاصيهم فبعث الغضب عرقاً في جسمه اجتمع فكان بحرين مالحاً وعذبا (٥، ٦، ٧) المتهالية والزوارية واليونسية وكلهم ميال لهذا النوع من الإغراق في إثبات الصفات لله على نحو ما أما في إيجاز- المقريزي (المترجم).

[2] علا سلطان المعتزلة أيام المأمون حتى شرد خصومهم وزج بهم في أعماق السجون (أقرأ هامش ١ ص ٢٨١) فلما جاء المتوكل نكس علمهم وشرد زعماءهم وأخفت صوتهم وأمال سلطانهم وعزلهم من الوظائف الحكومية وقبض على القاضي أحمد بن أبي دؤاد وألقى به في غياهب السجن لأنه كان ينتصر للمعتزلة. وبهذا علت كلمة أهل السنة والحديث فأحبه الناس لذلك، جاء في زهر الآداب أن المتوكل كان أول من أظهر من خلفاء بني العباس الانهماك على شهوته. ومع ذلك كان محبباً إلى قلوب الناس مقرباً إليهم لأنه أمات ما أحياه الواثق من إظهار الاعتزال وإقامة سوق الجدال (المترجم).

يكون أزلياً قديماً موجوداً قبل العوالم كلها، وإلا فإن الله إذا كان قد تكلم في الزمان فقد مسه تعالى التغيير وصار ما لم يكنه من قبل. ولا يجوز أن تحمل الاستحالة على الله، وعلى هذا فإن الكلام إذا كان صفة لله وكان القرآن تسجيلاً لهذا الكلام، فلابد أن يكون على هذا الاعتبار قديماً لأنه كلام الله، وقد كان هذا لغواً باطلاً، لأن من الواضح أن القرآن كان شيئاً من العالم الحادث قد أنزل على الناس، وكتب لهم في الزمان والمكان كما تشهد بهذا بعض آياته الصريحة، ثم إن صفات الله هي عين وجوده، وعلى الرغم من أن علاقته بمخلوقاته قد استتبعت بضع صفات عملية كالخلق واستمرار الوجود فإن هذه الصفات متعلقة بالزمان وحده

وقد ذهب الخليفة المأمون المعتزلي إلى أن اعتبار القرآن مخلوقاً في الزمان امتحان لا يجوزه إلا ثابتو الإيمان[1]. واشتد لسوء الحظ تعصب المعتزلة لآرائهم أيام سلطانهم وقد قاسوا كثيراً ولاقوا عنتاً شديداً فيما بعد من جراء اضطهادهم لأهل السنة الذين تمسكوا تمسكاً شديداً بالمذهب القائل بقدم القرآن، ولم يسرفوا في تفسيره تفسيراً حرفياً وأقروا عدداً جماً من السنن التي ذاعت في الناس باسم الرسول.

---

[1] روى صاحب "عصر المأمون" عن الأستاذ "ميور" المستشرق أنه قال في كتابه الخلافة ما نصه: "... وعلى ممر السنين تحولت فكرة المأمون في خلق القرآن من مجرد رأي إلى إعلانه المشئوم الذي حمل فيه رعاياه بالاضطهاد والعقوبات على اتخاذه عقيدة لهم. وقد أرسل إلي وإلى بغداد وهو في حملته الأخيرة على الروم أمراً بأن يجمع كبار العلماء والفقهاء ويمتحنهم في هذه المسألة الخطيرة ويرسل إليه إجابتهم، وقد تأثر كثير من العلماء في مجلس المناظرة الذي كان أشبه بمحكمة التفتيش حتى أظهروا القول بخلق القرآن، إلا أن البعض بقي ثابتاً على عقيدته بأن القرآن غير مخلوق. كأحمد بن حنبل صاحب المذهب الحنبلي الذي حملوه مكبلاً بالحديد إلى معسكر الخليفة. ولقد ذكر التاريخ أن اثنين من هؤلاء المخالفين هددا بالقتل وأرسل عشرون منهم تحت خفارة حراس لينتظروا في "طرسوس" عودة الخليفة من حروبه، ولكن جاءتهم الأنباء في أثناء سيرهم في الطريق بموت المأمون، ولقد سودت أمثال هذه الفظائع سمعة المأمون في سنوات كثيرة" (المترجم).

على أنه قد أصبح واضحاً جد الوضوح إبان القرن الرابع للهجرة ألا مفر من بعض التسليم بما ذهب إليه المعتزلة، إذ تبلبلت أفكار الناس، ومست الحاجة إلى تعزيز قواعد الدين من جديد على ضوء الفلسفة الشائعة، وقد اضطلع بهذا الأمر رجلان كان لهما الفضل في تأسيس علم الكلام أو الفلسفة المدرسية عند المسلمين، وهما أبو الحسن الأشعري[١] وهو من أهل بغداد (نحو سنة اثنين وثلاثين وتسعمائة[٢]:

وأبو المنصور الماتريدي المتوفى سنة أربع وأربعين وتسعمائة وهو من أهل سمرقند.

والكلام علم نظري يتناول مسائل الإلهيات على الخصوص. ويتجاوزها إلى ما عداها. ويعرف المتكلمون الذين ذكرهم القديس توما علم الكلام بأنه علم قواعد الدين والأدلة العقلية التي تستند إليها حقائقه المختلفة[٣]، ولم تكن لفظة

---

[١] وتطبع الآن في ألمانيا رسالة الأشعري في شرح مذهبه لأول مرة. ولسنا نستطيع أن نحدد مدى تأييد آرائه لنظريات مدرسته حتى يتم طبع الرسالة وتصبح في متناول العلماء.

[٢] ولد سنة ست وستين ومائتين وقيل سنة سبعين وتوفي ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة (؟) وقد سمع زكريا الساجي وأبا خليفة الجمي وسهل بن نوح ومحمد بن يعقوب المقري وعبد الرحمن بن خلف الضبي المصري وروى عنهم في تفسيره كثيراً. وتلمذ لزوج أم أبي علي محمد ابن عبد الوهاب الجبالي واقتدى برأيه في الاعتزال عدة سنين حتى صار من أئمة المعتزلة– ويروي المقريزي في الجزء الرابع من خططه كما تروى دائرة المعارف الإسلامية أنه قد رجع عن القول بخلق القرآن وغيره من آراء المعتزلة، وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسياً ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي. أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعلها. وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مبين لفضائحهم ومعايبهم" وأخذ منذ ذلك الوقت في الرد عليهم واستعان في تفنيد مذاهبهم بقواعد أبي محمد بن عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب القطان. واشتد عليهم حتى قبل إن المعتزلة كانوا قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري فحجزهم في أقماع السماسم (المترجم).

[٣] يقول ابن خلدون في الفصل الذي عقده في مقدمته على علم الكلام: "إن الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية (بعد فرضها صحيحة من الشرع) بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات

المتكلمين لتطلق في أول أمرها على مدرسة معينة، إذ كان في الإمكان إطلاقها على أهل السنة وغيرهم على السواء. وإن كانت قد أصبحت تطلق بمرور الزمن على حماة الاتجاه الذي ينحوه أهل السنة في الإسلام أكثر مما تطلق على سواهم.

وقد كان حظ مذاهب المعتزلة من الانتشار في إسبانيا ضئيلاً جداً زمناً طويلاً، لأن الزندقة قد اقترنت في أذهان العامة بالجمعية الفاطمية السرية الخطرة التي هددت شتى المعاهد الإسلامية، فأدى هذا إلى اضطرار الفلاسفة للتفكير في خفاء عن الناس.

وقد أنجبت إسبانيا ثلاثة من المفكرين الذين انحدروا من أصل عربي وكان حظهم من التأثير في الناس عظيماً. هم ابن مسرة وابن العربي وابن رشد، و إليهم يرجع الفضل في مزج الفلسفة بالدين، هذا المزج الذي أخذوه عن الكتابات التي دارت في الأفلاطونية الحديثة، والأمبيز وقلية المنحولة **Pseudo-Empedoclean**، والأرسطاطالية. وقد كان الاثنان الأولان من هؤلاء الثلاثة صوفيين بمعنى الكلمة، وقد قلدوا أهل ملتهما من الشرقيين فيما أخذاه عن الرهبان المسيحيين من مظاهر الخشونة، ومزجا بطقوس المؤمنين الذين خلصت نفوسهم فلسفة نظرية لوحدة الوجود.

عن مذاهب السلف وأهل السنة" ويقول موضحاً مسائل علم الكلام (في الفصل الذي عقده على علم الإلهيات): إن المتأخرين من المتكلمين قد خلطوا مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها وهو غير صواب "لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه بمعنى أنها لا تثبت إلا به فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها" (المترجم).

وقد ولد أول هؤلاء الثلاثة– وهو مُحَّد بن عبد الله بن مسرة– سنة تسع وستين ومائتين للهجرة، أي سنة ثلاث وثمانين وثمانمائة للميلاد. وقد انحدر أبوه عبد الله من قرطبة وصار من الأتباع الذين يملأهم الحماس لمذاهب المعتزلة، وإن قضت عليه الحكمة بإخفاء هذا النزوع عن الناس، وقد مات وابنه لا يزال فتى يافعاً، ولكنه أورثه قبل موته حب الإلهيات النظرية، والميل إلى حياة العزلة، ولهذا ذهب ابن مسرة قبل أن يشارف الثلاثين من العمر إلى منطقة قرطبة الجبلية، حيث وقف نفسه مع تلاميذه الذين كانوا يلتفون حوله لدراسة الإلهيات العالية وتعليمها. وقد كان عمله في الخفاء والتزامه للسرية التي حمله عليها الخوف من السلطات سبباً في أن تتخذ تعاليمه عمقاً لم يكن ليتيسر لعقيدة أوسع منها انتشاراً، وقد ضمن هذا المسلك له ولمدرسته تأثيراً باقياً على الفكر فيما أعقب عهده من قرون، وعرفت بمضي الزمن المنطقة التي اعتزل فيها ابن مسرة بأنها كانت مركزاً ذاعت منه عقيدة خطرة على عقائد الإسلام الأساسية، وخاف ابن مسرة مما قد يفضي إليه اتهامه بالإلحاد، فأملت عليه الحكمة مغادرة البلاد بحجة اعتزامه الحج إلى مكة، ولبث بها فلم يعد من بلاد العرب إلى إسبانيا حتى تولى عرشها عبد الرحمن الثالث الذي اشتهر بالتسامح ومعاضدة العلماء، ولما عين أستاذاً للمرة الثانية ازدادت تعاليمه ذيوعاً وانتشاراً، وكان يظهر أمام الناس عامة بمظهر التقي الورع الذي يسلك مسلك التائبين، و ينهج نهج المؤمنين، وكان سامعوه من العامة يرون فيه رجلاً صوفياً ليس في أحاديثه أثر لمخالفة السنة، بينما كان تلامذته المقربون يرون فيه أستاذاً لا يعرف في الحق لومة لائم، تحمل ألفاظه معاني عميقة بعيدة خفية لا يفهمها إلا الممتازون القلائل.

وكان ابن مسرة أول من عمد في الغرب إلى استحداث الاستعمال الغامض الملتبس للكلمات المألوفة، وحذا حذوه في ذلك أكثر الذين جاءوا بعده من

الكتاب الذين كانوا يحوطون الموضوعات التي يتناولونها بأسرار لا يفهمها إلا الأتباع المقربون. وقد أصابت طريقته حظاً من النجاح أدى إلى اعتباره يوم مماته سنة واحد وثلاثين وتسعمائة رجلاً ذا شخصية قدسية متقشفاً أكثر منه أستاذاً للإلهيات التشككية ولم يبق لابن مسرة أثر مكتوب من آثاره. ولكن مستشرقاً إسبانيا أكب على البحث ليكشف عن الآراء البارزة في مذهبه[١]، وقد يبدو مما كتبه هذا المستشرق أن ابن مسرة كان داعية يستبد به الحماس للفلسفة التي تنسب إلى أمبيز وقل **Empdocles**. وكان المسلمون يعتبرون هذا الأخير أول الحكماء السبعة الإغريق. وقد أضافت عليه الأسطورة التي تزعم أنه استمع إلى الأنبياء والحكماء داود وسليمان ولقمان ثوباً له قداسة الدين ورهبته. فاكتسب بهذا لوناً من التقدير كواحد ممن يوثق بما ينقل عنهم، وإن كان قد ولد بعد الزمن الذي عاش فيه هؤلاء الأنبياء والحكماء.

والخلاف الملحوظ بين ترجمة ابن مسرة والترجمة الشرقية للأفلاطونية الحديثة يقوم في فرض المادة الأولى أو العنصر أي الهيولي الأولى **al- Hayyula- al- awal**[٢] أول ما خلق الله. وكان هذا العنصر روحياً ويرمز إليه بعرش الله.

وقد كان للأفكار التي يظن أن ابن مسرة كان أول من أذاعها في الغرب أثر بعيد المدى طوال القرون التالية، ففلاسفة اليهود البارزون: ابن جبيرول المالقي (نحو ١٠٢٠- ١٠٥٠ أو ١٠٧٠) ويهوذاها- ليفي الطليطلي **Judah ha- Levi** وموسى ابن عزرا الغرناطي، ويوسف بن صديق القرطبي، وصمويل ابن تبون، وشمطوب بن يوسف بن فلقيرا، قد اعتنقوا المذاهب الأولية التي تسمى بالأمبيز وقلية المنحولة **pseudo Empedocles** وإن كان من المغامرة

---

[١] **Abenmasarra y su escuela** للأستاذ ميجول أسين **M. Asin** مدريد ١٩١٤.

[٢] تؤنث الهيولي عادة (المترجم).

أن نؤكد أنهم أخذوها عن ابن مسرة.

وإنه و إن كان الفكر اليهودي الفلسفي في العصور الوسطى قد سبقت دراسته في كتاب من كتب هذه السلسلة[1] فإن من الإنصاف أن نثبت في هذا الباب فضل العرب على اليهود. وحسبنا– ليتحقق القارئ مبلغ تأثر اليهود العميق بالثقافة العربية– أن نقول إن أرسطو لم ينقل إلى العبرية، وأن اليهود قد اكتفوا بالملخصات التي قام بها الفارابي وابن سينا وابن رشد. و إن كان علماؤهم ينظرون أحياناً نظرة الشك والتردد إلى الترجمة العربية لأرسطو– تلك الترجمة التي نعتبر المستشرق الذي ينقلها إلى لغة أوربية أحق بالثناء من المترجم العربي[2]– وقد استقر رأيهم على الاكتفاء من المؤلفين الذين ألمعنا إليهم بما خلفوه من شرح وتعليقات.

وقد كان للمعتزلة على وجه الخصوص أثر عميق في مفكري اليهود. بل إن من المستحيل في بعض الأحايين أن تعرف من نص في كتاب في علم الكلام إن كان مؤلفه يهودياً أو مسلماً. وكان بالضرورة رأي الأشعرية السنيين في الله– ذلك الرأي الذي ينكر صراحة فعل القوانين الطبيعية والعلاقة بين السبب والمسبب– لا أثر له على اليهودية ولا على المسيحية.

وقد اهتمت الفلسفة اليهودية من زمن سعدية بن يوسف الفيومي

---

[1] كتاب تراث بني إسرائيل صفحة ١٨٩، وفي مواضع أخرى من الكتاب.

[2] يلاحظ الأستاذ الجليل أحمد أمين (في الجزء الأول من ضحى الإسلام ص٢٦٣ طبعة ثانية) أن الناطرة واليعاقبة قد نقلوا كثيراً من كتب اليونان من لغته الأصلية إلى اللغة السريانية وأنهم حين اتصلوا بالعرب كانوا هم البادئين بنقل هذه الكتب من السريانية إلى العربية وشرحها. ويقول إن تاريخ هذه الحركة التي قاموا بها يدلنا على عيبين كبيرين الأول قلة الابتكار... "والثاني أنهم حتى في كثير ما نقلوا لم ينقلوا في دقة ما كان عند اليونان بل غيروا فيه وحرفوه" ويقول إن كثيراً "من الأخطاء التي وقع فيها العرب علمياً كان منشأه هذا الخطأ السرياني" (المترجم)

(٨٩٢– ٩٤٢) حتى زمن يوسف ألبو (١٣٨٠– ١٤٤٤) بالمسائل والجدل الذي أخذوه عن العرب، ولسنا في حاجة لأن نسرد أسماء الذين تصدروا الحركة الفلسفية في زمانهم بوجه عام، أو الذين كانوا في بعض الأحايين متقدمين عليها شرطاً بعيداً[١]، على أن أخطرهم شأناً هو موسى بن ميمون (١١٣٥– ١٢٠٤) الذي استغل القديس توما الأكويني نقده الدقيق لعلماء الكلام من العرب استغلالاً كبيراً– وقد سار ابن ميمون على نهج الفارابي وابن سينا في الرجوع إلى أرسطو لالتماس الحجج الدالة على وجود الله ووحدانيته وعدم تجسده.

وهناك طائفة من علماء المسيحيين أصاب أحدها "ابن جبيرول" شهرة واسعة المدى بعد أن قام أفنديث **Avendeath** ودومنيك جنديز الفس **Dominic Gundisalvus** بنقل كتابه ينبوع الحياة **Vons Vitae** من العربية إلى اللاتينية في النصف الأول من القرن الثاني عشر. وقد استبد هذا الكتاب بهوى المدرسة الفرنسسكانية **Franciscan school** كلها على وجه التقريب، بينما تناولت طائفة الدومنيكان **Dominicans** متأثرة بالقديس توما الأكويني آراء هذا الكتاب بالنقد اللاذع الهدام. وقد كتب جنديزالفس ثلاثة كتب كان أولها في الوحدانية **De Unitate**، وقد أبان فيه أن كل شيء ما خلا الله مكون من صورة وهيولي، وثانيها صدور العالم **De Processione Mundi** وثالثها النفس **De Anima**، وقد أذاع كلاهما نظريات المدرسة الإسبانية العربية في وحدة الوجود

وقد كان كتاب ينبوع الحياة خلواً من الجدل بدرجة حملت الكثيرين من كتاب المسيحيين على الظن بأن مؤلفه عربي، بينما كان غليوم دوفيرن **Guillaume d' Auvergne** يظن أن مؤلفه هو المسيحي الوحيد الذي أطلع

---

[١] انظر كذلك كتاب تراث بني إسرائيل صفحات ١٩٢– ٢٠٢ وخصوصاً ص ٤٣٧ وما بعدها

على الفلسفة العربية اطلاعاً رحب الأفق ووفق إلى فهم مذهب كلمة الله **Verbum Dei**.

ورغم أن غليوم لم يشارك بن جبيرول رأيه في أن الكائنات الروحية تتكون من هيولي، فليس غريباً أن نقول إن ما خلعه عليه من ثناء وما ذهب إليه من اعتباره أنبل الفلاسفة كان مبنياً على معرفته السطحية لمؤلفاته.

ويسلم الإسكندر الهاليسي **Alexander of Hales** برأي ابن جبيرول في المادة الأولى ويتكلم عن الملائكة كمن له صورة وهيولي، ثم هو يدين لليهودي الإسباني (ابن جبيرول) (بالفكرة القائلة بأن كل علاقة فعلية وانفعالية تدل على الصورة وعلى الهيولي على الترتيب.

وقد وضع ابن جبيرول "ينبوع الحياة" عنواناً لكتابه لأنه يدعي أن الكتاب يتضمن معارف عالية تدور حول المبدأ الكامن وراء الظواهر كلها، وأن هذه المعارف كانت خافية على الجهلة والحمقى، وتكشفت للفيلسوف المتأمل في الأسرار الإلهية، ولم يكن الكون ليفسر بمثل هذه الدراسة التي تتناول طبيعة الأشياء بل بمعرفة المبدأ الذي وهبها الوجود، وقد كان "بيكون" يعرف الحكمة المشرقية، و يقول إن الفلسفة "قد شقت سبيلها إلى الوجود عن طريق الوحي".

وقد أدى إحياء الدراسات والتوسع فيها إلى تقوية المعارضة من جانب العلماء المسيحيين حيال المذاهب العربية الإسبانية، أما الذين اعتنقوا هذه الآراء فقد اضطروا إلى محاولة تبريرها بنسبتها إلى الآباء الرسل، فترى القديس توما لا يألو جهداً في البرهنة على أن القديس أغسطينس **St Augustine** لم ينسب الهيولي صراحة إلى الكائنات الروحية. وفي وسعنا أن نقول إنه قد أخذ يشرح نظريات ابن جبيرول– كلها خلا مسألة أو مسألتين– لا لشيء إلا ليدحضها، وأعدل شاهد على صدق هذا كتابه في الجواهر المفارقة **de substantiis**

separatisالذي يؤكد فيه استحالة التدليل على أن الكائنات الروحية تتكون من هيولي. ويدلى فيه بحجج تؤيد بطلان ما يقال من أن العالم صادر عن الله[١]وقرر أن الله فعلاً خالقاً وتأثيراً مباشراً.

وهناك كاتب آخر كان لمؤلفاته حظها الوافر من التأثير في الغرب. ذلك هو الغزالي (أبو حامد بن محمد الطوسي الغزالي ١٠٥٨– ١١٠٩) وهو الملقب بحجة الإسلام. وقد أنفق حياته المتقلبة في زحمة الحركات العقلية والدينية التي كان لها خطرها العظيم في عصره، وكان على الترتيب: فيلسوفاً وعالماً وراوياً ومتشككاً وصوفياً– وهو رجل لا ريب في إخلاصه تحدوه غاية أخلاقية ثابتة، ويعتبر أحد المسلمين القلائل الذين أحدثت جهودهم أثرها العميق عند الناس، فقد أفرغ وسعه في العمل على إيقاظ الفضيلة في نفوس أهل ملته، وأصاب في الإسلام مكانة تشبه من بعض الوجوه مكانة القديس توما في المسيحية[٢]وقارئ بحوثه في الإلهيات لا يكاد يتذكر أنه مسلم إلا إذا صادفه ما يشير إلى الثالوث أو التجسد.

أخذ الغزالي نفسه في مستهل شبابه بدراسة الدين والفقه. ووطن العزم على أن يقف لدراستهما حياته. وقد بدأ يناقش المذاهب التي كان مسلماً بها و يبحث لنفسه مسائل الإلهيات ولما يبلغ العشرين من عمره، ثم انتخب أستاذاً مساعداً في

---

[١] يريد صدوراً ضرورياً (بالطبع لا بالإرادة) وبتوسط عقول (المترجم).

[٢] على أن الجهالة التي تسوق طغام الناس إلى اضطهاد النابهين والتنكيل بهم قد عرفت طريقها إلى الغزالي بعد مماته، يقول الأستاذ الإمام في كتاب "الإسلام والنصرانية": "هل وقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم في مسائل الدين أو يذهب مذهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك؛ لا بل عدا بهم الجهل على أئمة الدين وخدمة السنة والكتاب، فقد حملت كتب الإمام الغزالي إلى غرناطة، وبعد ما انتفع بها المسلمون أزماناً هاج الجهل بأهل تلك المدينة، وانطلقت ألسنة المتعالمين من البربر بتفسيقه وتضليله، فجمعت تلك الكتب خصوصاً نسخ: (إحياء علوم الدين) (ووضعت في الشارع العام في المدينة وأحرقت..." (المترجم).

نيسابور، ومن ثم توجه إلى المدرسة النظامية في بغداد حيث علا نجمه وارتفع اسمه كأخصائي في دراسة الفقه، ثم عانى انحطاطاً عصبياً فادحاً بعد بضع سنين قضاها في بغداد في عراك بين العاطفة والعقل، فبارح العاصمة ملتمساً الهدوء والسلام، فلما ثابت إليه قوة التفكير المنظم أخذ نفسه من جديد بدراسة الطرائق الأربع التي ادعى أصحابها أنها تهدي إلى الحقيقة:

وأولاها: مذاهب المتكلمين في القرون الوسطى[١].

وثانيتها: مذاهب التعليمية، وهم الذين كانوا يعتقدون بمعلم معصوم[٢].

---

[١] يقول الغزالي في كتاب "المنقذ من الضلال": "ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المتقدمين المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف. فصادفت علماً وافياً بمقصوده غير واف: قصودي، وإنما مقصودة حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة... فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً، نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه، وطالت المدة تشوق المتكلمون مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو ظلمات الحيرة بالكلية في اختلافات الحق" (المترجم).

[٢] درس الغزالي مذاهب التعليمية بعد أن فرغ من دراسته لمذهب الفلاسفة لا قبلها كما يروي الأستاذ جيوم كاتب هذا الفصل، بدليل قول الغزالي: ثم إني لما فرغت من على الفلسفة وتحصيله وتفهيمه وتزييف ما يزيف منه علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض، وأن النقل ليس مستقلاً بالإحاطة ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات وكان قد نبغت نابغة التعليمية وشاع بين الخلق تحديهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق، عن لي أن أبحث عن مقالتهم لأطلع على ما في كتبهم".

وزاد: فقال إن الخليفة قد طلب إليه أن يصنف كتاباً يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعه إلا أن يجيب هذا المطلب. فأخذ يجمع كلماتهم ورتبها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق واستوفى الجواب عنها حتى أنكر بعض أهل الحق منه مبالغته في تقرير حجتهم وقالوا له: "هذا سعى لهم فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها". وكانت دعواهم تقوم على أنه لا يصلح للتعليم كل مسلم بل لا بد من مسلم معصوم. فقال لهم الغزالي "ولكن معلمنا المعصوم هو محمَّد صلى الله عليه وسلم فإذا قالوا هو ميت فنقول و معلمكم غائب فإذا قالوا... إلى آخر ما يقوله في الدليل على أن أصحاب مذهب التعليم (أي الباطنية) "ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء" (المترجم).

وثالثتها: مذاهب الفلاسفة الأرسطاطاليين[1].

ورابعتها: أسلوب الصوفيين الذين يرون أن في الوسع إدراك الله بطريقة صوفية في حالة الجذب[2].

وقد توفر على دراسة هذه المذاهب كلها في عناية ودقة وانتهى منها فإذا هو من أهل التصوف[3].

---

[1] يقول الغزالي إنه ابتدأ بعد الفراغ من دراسة علم الكلام بعلم الفلسفة. واستبان له أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه "رمى في عملية، فأقبل على دراسة الفلسفة متهوماً لا يستعين بأستاذ ولا معلم حتى اطلع على منتهى علومهم في أقل من سنتين- كما يقول- ثم لبث يفكر فيها سنة أخرى حتى اطلع على ما فيها من خداع وتلبيس و تحقيق و تخييل، فصنفهم فرقاً ثلاثاً هم الدهريون (وقد أنكروا الله) والطبيعيون (وقد آمنوا بالله وأنكروا اليوم الآخر) والإلهيون (كسقراط وأفلاطون وأرسطو و من إليهم) ثم حصر فلسفة الأخير في ثلاثة أقسام: قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً. ومضى إلى الكلام على هذه العلوم حتى انتهى إلى التحذير منها والتنبيه إلى معرفة الرجال بالحق لا الحق بالرجال، فغاية الضلال عند الغزالي أن نقبل الكلام وإن كان باطلاً لأنك تحسن الظن بنائله، وترفض التسليم برأي وإن كان حقاً لأنك تسيء الظن بصاحبه (المترجم).

[2] يقول الغزالي ما نصه: "وعلمت أن طريقتهم- أي الصوفية- إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله وكان العلم أيسر على من العمل فبدأت... وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق" (المترجم).

[3] يقول الغزالي: "وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها والقدر الذي أذكره لينتفع به أني علت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمعوا عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلى الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً؛ فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به.

والقصة التي تروى حج الغزالي الروحاني قصة شائقة من الخير أن تزداد معرفتنا بتفاصيلها. وأهميتها لنا تأتي من أن الغزالي قد أخذ نفسه كذلك بدراسة المذاهب المتعددة في الفلسفة والإلهيات. وضمن النتائج التي انتهى إليها مؤلفات ترجمت إلى اللاتينية. وأصبحت كتبه في المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة معروفة على يد مترجمي طليطلة في القرن الثاني عشر، مع أن تأثير الغزالي فيما يختص بما وراء الطبيعة لا يعادل تأثير ابن جبيرول الذي كان بسبب توغله في الفكر الإسباني معروفاً بين اللاتين حق المعرفة حتى جاء ابن رشد والقديس توما و أقصياه عن هذه المنزلة.

وينبغي ألا يفوتنا ذكر اثنين من الإسبان هما: ريموند لل **Raymund Lull** وريموند مارتن**Raymund Martin** . والجدل الذي دار حول المعين الذي استقى منه الأول فلسفته يوضح كل التوضيح الفكرة التي بسطناها في مستهل هذا الفصل، فإن المستشرقين من الإسبان يزعمون أنهم وجدوا في مؤلفات لل أمثلة عديدة يبدو فيها تأثير العرب، بينما يؤكد علماء فرنسا المحدثون أن أصل مذاهبه موجود في الأغسطينية **Augustinianism** والتقاليد القديمة التي عرفت عن الكنيسة، وحيثما احتدم الجدل تعذر الاهتداء إلى وجهة نظر معقولة.

ولكن من المحتمل أن تتفق كلمة الكثيرين على أن هناك حقائق تبرر النتيجة العامة التي انتهينا إليها في هذا الفصل، ذلك أن هناك دراسات قديمة عفي عليها النسيان أو غشيها الظلام في أوربا المسيحية قد بعثها الإسلام.

وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة أولها وهي أول شرائطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بذكر الله وآخرها الفناء بالكلية في الله تعالى وهذه آخرها بالإضافة إلى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها..." إلى آخر ما تراه مثبتاً في فصل "القول في طريق الصوفية" في المنقذ من الضلال (المترجم).

وكانت سبباً في دراسة قيمة تناولت مؤلفات العرب وشملت ما كتبه أرسطو وآباء الكنيسة المقدسون.

على أنه لا ينبغي لنا أن نتهم بتقليد العرب أولئك العلماء المسيحيين الذين التمسوا معونتهم، وكان هؤلاء قد نقلوا بأمانة كافة علوم الأقدمين بوجه عام، ثم إن المسيحيين الذين عاصروا النهضة العربية لم يستشعروا الضعة لما أخذوه من علم عن العرب الذين تعترف إنصافاً لهم بأنهم لم يبدوا من الزهو لتفوقهم العقلي أكثر مما ينبغي.

ولقد كان ابن طملوس الشقري[1] المتوفى سنة ثلاث وعشرين ومائتين وألف، والذي عاصر لل على وجه التقريب، يكتب بروح بعيدة عن الصلف فيقول: "وكذلك علم الهندسة والعدد والتنجيم والموسيقى حتى أن علماء الإسلام قد بزوا في هذه العلوم المتقدمين، ويكاد أن يكون ما في أيدي الناس من هذه العلوم شيئاً لم يصلنا مثله عن المتقدمين إما لأنه أندرس وهو الأغلب على الظن...".

وعلى كل حال فإن الدراسات الحديثة[2] تؤيد هذا الرأي الذي ذهب إليه ابن طملوس في إنصاف أستاذ يميل إلى إكبار ما وصل إليه السلف من العلماء، و يتجنب الغض من قيمة آثارهم، و إن كانت دعواه بأن المفكرين من المسلمين قد توصلوا فيما يتصل بما وراء الطبيعة إلى مثل ما اهتدوا إليه في العلوم الواقعية، دعوى لا تقوم على أساس مكين. و إنا قد رأينا ما أصاب الأرسطاطالية في ثوبها العربي.

---

[1] ترجمنا **Alcira** بالشقر اعتماداً على تقدير سعادة الأستاذ محمد كرد علي بك إلى مجمع اللغة العربية الملكي، الخاص بالأعلام الأندلسية والصقلية. انظر جريدة الأهرام عدد ١٦ أغسطس سنة ١٩٣٦ (المترجم).

[2] انظر الفصول: العاشر والحادي عشر والثاني عشر (في الأصل الإنجليزي).

ويصادفنا ما يزيد صعوبة الاهتداء إلى النبع الذي نهل منه "لل" ذلك هو تعذر الاهتداء في مؤلفاته إلى وفرة من الآراء الفلسفية التي تثبت نسبتها للعرب، على أننا إذا عرفنا أن "لل" كان مؤسساً لمدرسة اللغات الشرقية، وأنه كان يكتب ويتكلم العربية، وأن الغرض الأول من حياته قام على تقديم العقيدة المسيحية للشرقيين على أسس عقلية، وأنه قد استشهد على نحو ما يقولون أثناء تبشيره لعرب تونس، إذا عرفنا هذا كان من المحتمل أن نشعر بأن استبعاد التأثير العربي المباشر من حياته تضييق مفتعل لدائرة ميوله الغزيرة وعواطفه الفياضة.

وقد عاش "لل" (١٢٣٥– ١٣١٥) في عصر كان الغرب فيه قد بدأ يعاود البحث عن مصدر فلسفته الصحيح، ومهما يكن من شيء فإنا لا نستطيع أن نحدد مدى اعتماد "لل" على فلاسفة المسلمين إلا بعد دراسة دقيقة نتناول بها شتى الحقائق والمقدمات، ولكن ما نعرفه في هذا الصدد لا ينتهي بنا في حال من الأحوال إلى نتيجة حاسمة ورأي فاصل، وإن لم يخامرنا الشك في أن "لل" قد أخذ عن العرب كثيراً من إلهياته، أو بالحرى من القسم الديني في كتاباته، فرسالته التي كتبها عن أسماء الله المائة تنم عن نفسها، كما نراه يكتب في كتابه Blanquernaباستحسان واضح عن "الرباطات" ونظام الدراويش وما يتضمنه من إثارة حالات الجذب والعبادة بإنشاد كلمات معينة على نمط معروف، ويبدو طبيعياً جداً أن يخامرنا الظن بأن ما كان بين "لل" وما شاع في العالم الإسلامي من أوجه الشبه في شؤون اللغة والعادات وطريقة المعيشة إنما مرده إلى ملاحظته للحياة الدينية عند معاصريه من المسلمين وشغفه بها أكثر مما يمكن رده إلى نفوذ النساك في العصور المسيحية الأولى.

وأول مدرسة عرفتها أوربا للدراسات الشرقية قد قامت بتأسيسها هيئة من الوعاظ في طليطلة سنة خمسين ومائتين وألف، وكانت تتولى هذه المدرسة تدريس

اللغة العربية واللغات الإنجيلية والعبرية حتى يتيسر لها تخريج رجال أوتوا القدرة على القيام بالتبشير بين اليهود والمسلمين، وكان أكبر عالم أنجبته هذه المدرسة: "ريمند مارتن **Raymund Martin** الذي عاصر القديس توما والذي يحتمل ألا يكون لعلمه بمؤلفي العرب نظير في أوربا بأسرها حتى العصور الحديثة، ولم تقتصر معرفته على القرآن والأحاديث النبوية في الإسلام، وإنما شملت أفذاذ العلماء من رجال الدين وفلاسفة الإسلام من الفارابي حتى ابن رشد مع ما كان له من الملاحظات النقدية في أوجه الخلاف بينهم. والكتابان الموسومان: الخلاصة الفلسفية في الرد على الأمم (غير المسيحية) **Summa contra Gentiles:** الدفاع عن الإيمان ضد المسلمين واليهود **Fugio Fidei adversus Mauros et Judaeos** يردان إلى أصل واحد من حيث إنهما كتباً تنفيذاً لأمر أصدره رئيس هيئة المبشرين.

وقد أدرك ريموند مارتن ما لكتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" من خطر فأدخل منه في كتابه" الدفاع عن الإيمان" **Pugio Fidei** شطراً كبيراً من الآراء كان جدلاً أثير في وجه فلاسفة الإسلام وعلمائه. واستفاد المسيحيون في كثير من أبحاثهم العلمية منذ ذلك الحين بآراء الغزالي فيما يتعلق بإثبات الخلق من العدم **Creatio ex nihilo** والأدلة التي اعتمد عليها في البرهنة على أن علم الله شامل للجزئيات، وعقيدة البعث بعد الممات.

ويترجم ريموند عنوان الحملة التي أثارها الغزالي في وجه الفلاسفة ب: **Ruina seu Praecipitium Philosophorum** (أي تهافت الفلاسفة).

وقد راق موقف الغزالي العقلي والديني لعلماء المسيحيين منذ اللحظة التي تيسر لهم فيها الاطلاع على ما كتبه. ولا يزالون مهتمين بدراسة أبحاثه والعناية بها.

وقد اشتهر كتاب "الدفاع عن الإيمان" الذي خلفه مارتن بالسهولة التي كان

يعالج بها الآداب الشرقية، وهو حين يعرض لنصوص عبرية من العهد القديم أو التلمود أو النص العبري لكتابات ابن ميمون ينقلها باللغة العبرية نفسها على النحو الذي ينحوه عالم حديث يكتب لطائفة مثقفة من القراء، وقد نقل آراء الغزالي والرازي وابن رشد إلى اللغة اللاتينية مع إشارته دائماً إلى أسماء المراجع التي استمد منها النصوص.

وبين مؤلفات الغزالي رسالة في منزلة العقل في تطبيقه على الإلهام والعقائد الدينية[1]، ولمباحث هذا المؤلف ونتائجه أشباه كثر في كتاب "الخلاصة الفلسفية" Susmmaالذي ألفه القديس توما، وهذه حقيقة يصعب أن نجد لها أكثر من تفسير واحد.

ويرد كتاباً "الخلاصة الفلسفية"، و"الدفاع عن الإيمان" إلى أصل واحد، من حيث إنهما كتباً تلبية لطلب تقدم به ريموند دي بنافورت Raymund de Pinnaforteرئيس هيئة الدومنيكان، ويشهد باتفاقهما ما نراه في بعض فصولهما من أوجه الشبه.

ويتفق الغزالي و القديس توما في مسائل لها خطرها. كقيمة العقل الإنساني في شرح الحقيقة في الإلهيات أو إثباتها والمعاني الممكنة والضرورية في إثبات وجود الله ووحدانيته المتضمنة في كماله، وإمكان رؤية الله، وعلم الله و بساطته وكلامه وأسمائه، والمعجزات كشاهد على صدق الرسالات التي حملها الرسل، وعقيدة البعث بعد الممات.

وقد رأينا أن القديس توما يشير أحياناً إلى آراء المدارس المختلفة لعلماء الدين في الإسلام فيقول– على سبيل المثال– في كتابه الخلاصة الفلسفية في الرد

[1] اسم الرسالة "الاقتصاد" كما قال الأستاذ المؤلف في خطابه لي (المترجم).

على الأمم (غير المسيحية) صفحة ٩٧ جزء ٣ ما يلي:

"فهناك أولاً هذا الخطأ الذي تردى فيه الذين ذهبوا إلى أن كافة الأشياء قد صدرت عن مجرد الإرادة الإلهية من غير دخل للعقل، وهذه هي الغلطة التي اقترفها علماء الكلام من المسلمين في تشريع العرب، كما يقول الرباني موسى بن ميمون **ut Rabbi Moyses dicit** أولئك الذين يرون أن إرادة الله هي العلة الوحيدة في أن النار تسخن ولا تبرد، ثم إننا– ثانياً– تفند خطأ الذين يذهبون إلى أن العلل تتسلسل ابتداء من القدرة الإلهية تسلسلاً ضرورياً".

استبان من هذا الذي بسطناه للقديس توما ورواه عن كتاب موسى (ابن ميمون: مرشد الحيارى أو دلالة الحائرين كما يسميه العرب أحياناً) أنه لم يستق عن العربية رأساً معلوماته عن الأشعرية والمعتزلة في هذه الحالة وإن كنا– اعتماداً على ما أسلفناه من أسباب– لا نميل إلى الظن بأن ابن ميمون كان النبع الوحيد الذي استقى منه معلوماته، ثم إن الغزالي كان من الوجهة العقلية أقصر باعاً من القديس توما و إن كانا يشتركان في كثير من الصفات، إذ كانت غايتهما وعواطفهما وميولهما واحدة في جوهرها، فكلاهما سعى في كتاباته لإثبات النظريات المعارضة قبل أن يصدر حكماً من الأحكام، وكلاهما عنى أشد العناية بإصدار آثار يوضح فيها مذهبه توضيحاً، مقولاً، وكلاهما استشعر لذة في إدراكه الصوفي لله، واعترف بأنه (تعالى) قد جعل محاولاته الأولى تبدو له هباء[1].

فإذا ضربنا صفحاً عن ابن باجه وابن طفيل انتهينا إلى ذكر "ابن رشد" الذي كان أكبر شارح للفلسفة كلها، وهو أبو الوليد بن رشد، ٥٢٠– ٥٩٥هـ– ١١٢٦– ١١٩٨م وهو ينتسب إلى أوربا والفكر الأوربي أكثر من

---

[1] ترك القديس توما الفلسفة في أواخر أيامه. وقال إن كل ما انتهى إليه بعد دراستها الشاقة هباء (المترجم).

انتسابه إلى الشرق. وقد لبث تأثيره متغلغلاً في إيطاليا حتى القرن السادس عشر، وهو باعث الجدل المعروف الذي ثار بين أشيليني **Achilini** وبميونازي **Pomponazzi**.

وقد لبث ابن رشد عاملاً حياً في الفكر الأوربي حتى فجر العلم التجريبي الحديث[1] واحتفظت اللغة اللاتينية بأكثر من مؤلف من مؤلفاته التي نقلت إليها وإن كانت العربية قد فقدتها، أما في الغرب قد وفق ابن رشد إلى الاستيلاء على هوى طلاب العلم القدماء في عصره ردحاً من الزمان. وأما في الإسلام فإن ابن رشد لم يكن في يوم من الأيام حجة يستند إليها.

وقد انحدر ابن رشد من أسرة من فقهاء قرطبة وشغل هو وأبوه وجده مناصب القضاء في هذه المدينة، ووقف حياته على التأليف الفلسفي والتعليق الذي كان يكتبه بعد الفراغ من أداء واجباته القضائية. وقد لبث حيناً من الزمن يتمتع بحظوة كبيرة في بلاط مراكش، ولكن رجال الدين كانوا يقاومونه و يسرفون في مقاومته حتى انتهى كفاحهم له بسقوطه فاتهم بالزندقة واعتناق اليهودية ونفي خارج قرطبة. ولو أن العفو قد شمله قبل مماته واستدعى إلى مراكش حيث مات

---

(1) يقول الأستاذ الإمام في الكتاب السالف الذكر: "أنشئت محكمة لمقاومة العلم والفلسفة عندما خيف ظهورهما يسعى تلامذة ابن رشد وتلامذة تلامذته خصوصاً في جنوب فرنسا وإيطاليا، أنشئت هذه المحكمة الغريبة بطلب الراهب توركماندا. قامت المحكمة بأعمالها حق القيام. ففي مدة ثماني عشرة سنة (١٤٨١-١٤٩٩) حكمت على عشرة آلاف ومائتين وعشرين شخصاً بأن يحرقوا وهم أحياء. فأحرقوا، وعلى ستة آلاف وثمانمائة وستين بالشنق بعد التشهير. فشهروا وشنقوا، وعلى سبعة وتسعين ألفاً وثلاثة وعشرين شخصاً بعقوبات مختلفة فنفذت... قرر مجمع لاتران سنة ١٥٠٢ أن يلعن كل من ينظر في فلسفة ابن رشد، وطفر الدومنيكان يتخذون من ابن رشد ولعنه ولعن من ينظر في كلامه شيئاً من الصناعة والعبادة، لكن ذلك لم يمنع الأمراء وطلاب العلوم من كل طبقة من تلمس الوسائل للوصول إلى شيء من كتبه وتحلية العقول ببعض أفكاره" (المترجم).

عام ثمان وتسعين ومائة وألف[١]. وقبره قائم هناك حتى اليوم.

وقد ظن بابن رشد قروناً طوالاً أنه يمثل الرأي القائل بأن الفلسفة على حق وأن الأديان المنزلة على ضلال، ولا يخامر ناشك في أن اعتباره ممثلاً لهذه النظرية مرده على الأخص إلى سيجر البرابنسوني Siger of Brabant؛ إذ كان هذا العالم لا يذكر نظرية تتعارض وتعاليم المسيحية إلا استند إلى أرسطو، وعزا الإيهام الذي يصادفه في شرح هذا الفيلسوف إلى تعليقات ابن رشد. وكان من

---

[١] جاء في وفيات الأعيان لابن خلكان والجزء الثاني من طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة وفي ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون: أن ابن رشد قد اشتدت به عناية الخليفة (يعقوب المنصور بالله) حتى استيقظ الحسد في نفوس المقربين إليه. وأطلق في ابن رشد ألسنهم فاتهموه بالزندقة واتخذوا من رأيه في قدم العالم والبعث وما إليهما شاهداً على صحة دعواهم. وسعت الوشاية إلى إيهام الخليفة بأن ابن رشد يعرض به ويزرى بقدره. إذ يقول في كتابه "الحيوان": رأيت الزرافة عند ملك البربر – وأنه يؤثر عليه أخاه "يحيى" – وأبي الوشاة إلا اتهامه بأنه قال في معرض حديث عن ريح عاتية شبهت بالريح التي أهلكت قوم عاد "والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم" فكان بهذا مكذباً لما جاء به القرآن الكريم، واستبدت الوشاية بالخليفة الذي كان يحب العلم وأهله حتى انتهت به إلى جمع أفذاذ الفقهاء في قرطبة ليروا رأيهم في كتب ابن رشد. فانعقد لهذا مجلس من كبارهم وانتهى إلى ضرورة إقصاء ابن رشد فنفي إلى أليسانة (على مقربة من قرطبة) نحو سنة ١١٩٥م وصدر منشور يقضي بإحراق الكتب التي تتناول الفلسفة، وتحريم تداولها، وتحذير الناس من سمومها. جاء فيه:

"قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم بشغوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين. يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها، وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقاً، ويسيرون فيها شوا كل وطرقاً... فلما أراد الله فضيحة عمايتهم، وكشف غوايتهم، وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال. ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالإعراض عن الله... إلى أن قال: فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان، حذركم من السموم السارية في الأبدان، ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه. ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه، عبر عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل... الخ. ونكب مع ابن رشد طائفة من المشتغلين بدراسة الفلسفة، وأحرقت جميع الكتب خلا ما تناول منها الطب والحساب والمواقيت. ولكن الخليفة كان ولوعاً بالعلم كلفاً بدراسته محباً لأهله. فلما توسط له من ذاد عن ابن رشد ونفي عنه ما اتهم به عاد عنه وعن سائر المنكوبين معه. وأذن للناس بالعودة إلى دراسة الفلسفة. بيد أن ابن رشد مات بعد انقضاء محنته بعام واحد" (المترجم).

رأى سيجر أن العقل والعقيدة متناقضان، ولما كانت الكنيسة لا تجد في متناولها دراسة دقيقة لتعاليم ابن رشد وكتاباته فإنها لم تربدا من أن تضم إلى سخطها على سيجر سخطها على المصدر الذي ادعى أنه استمد منه نظرياته، وكان طبيعياً أن يعتبر ابن رشد صاحب المذاهب التي نسبت إليه بعد مماته. كما كان نسطوريوس Nestoriusإلى عهد قريب جداً يعتبر مسئولاً عن كل سوءة تبدو في مذاهب النساطرة. وإن رسالة القديس توما "في وحدة العقل رداً على أتباع ابن رشده" de unitate intellectus contra averroistas التي عارض فيها الرأي القائل بأن الاعتقاد في وحدة العقل[1] ضرورية من وجهة النظر العقلي، بينما ينبغي رفض الاعتقاد بها رفضاً باتاً من وجهة العقيدة الدينية، لتعتبر كافية في ذاتها لاعتبار ابن رشد فيلسوفاً زائفاً، وإن الرسالة المعروفة التي كتبها استيفن أسقف باريس وقدم بها للتسع عشرة ومائتي مسألة المنسوبة لأتباع ابن رشد الذين أدانتهم الكنيسة لتسم ابن رشد بأبي الفكر الحر ورب الزندقة[2].

وليس من شك في أن تعاليم ابن رشد التي ترمي إلى القول بأن النفس واحدة مفرقة أجزاء على جميع الناس كانت كفراً في نظر المسلمين والمسيحيين على السواء، وتصادفنا في كتاب "الدفاع عن الإيمان" Pugio "الذي ألفه مارتن مناقشة واضحة تناولت هذه المسألة التي نحن بصددها[3]، والتي يقول فيها إنها شبيهة بهذيان عنيف phreneticorum deleramentis Simillimum

---

[1] كون العقل واحداً لجميع الناس. انظر هامش ١ ص٢٦٣ (المترجم).

[2] ومع كل ذلك فلا بد لنا من التمييز بين ابن رشد كفيلسوف وكشارح لأرسطو. وقد رأينا بعد مضي قرن من الزمان أن جامعة باريس التي اضطهدت أتباع نظريات ابن رشد قد طلبت من خريجيها أن يقسموا غير حانثين ألا يعلموا إلا الأشياء التي تتفق مع تعاليم أرسطو كما فسرها ابن رشد Rashdall, Universities, i, 368.

[3] باريس ١٦٥١ ص ١٨٢.

وإذا تيسر لنا الآن أن نمحص الصحيح مما كتبه ابن رشد وأذناً له في الدفاع عن نفسه حيال ما يوجه إليه من تهم، لاتضح لنا أنه لا يعتبر مسئولاً بحال ما عن الموقف العقلي الذي التزمه في العالم المسيحي من ينسبون إليه عن غير حق، بل الواقع أن ابن رشد والقديس توما قد وقفا جنباً إلى جنب يتوليان الدفاع عن المثل الأعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة[١] بل استفاد الدكتور الروحي **Angelic Doctor**– ونعني به القديس توما– من كثير من الأدلة التي سبق أن أقامها الفيلسوف الإسلامي.

ومن عانى مشقة البحث في "كتاب الفلسفة"[٢] لابن رشد. ولاسيما

---

[١] هذا هو الصحيح فيما نعلم. ولكن الأستاذ المؤلف قد أسلف رأياً في هذا الصدد يناقض هذا مناقضة بينة فقال ص ٢٤٤: "وقد نادى ابن رشد بضرورة إخضاع كل شيء لحكم العقل خلا عقائد الدين التي نزل بها الوحي"

ودليلنا على أن رأيه الأخير هو الصحيح أن ابن رشد يقول في فصل المقال ما نصه: "وإذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق؛ فإنا معشر المسلمين تعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع أو عرف به، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشعرية نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله"، وليس في هذا الكلام خروج على الدين، فإن الأستاذ الإمام يرى أن "الأصل الثاني للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض"؛ فاطلع على رأيه في كتاب الإسلام والنصرانية، واطلع أيضاً على هامش ١ ص٢١٢ ثم ص ٣١٥ كذلك (المترجم).

[٢] هو اسم لرسالتين ألفهما ابن رشد في الصلة بين الدين والفلسفة وسمي أولاهما "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وثانيتهما "كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة". وقد تناولها بالدرس المستشرقان ليون جوتيه الفرنسي **Leon Gauthier** ومبجيل أسين الأسباني **M. Asin**. وقام بنشرهما مولر **Miiller** وترجمهما إلى الألمانية، ثم نشرت الرسالتان معاً بالقاهرة تحت عنوان: كتاب فلسفة ابن رشد (١٣١٣، ١٣٢٨هـ) (المترجم).

فصل المقال في موافقة الحكمة والشريعة[١] Faslu- L- maqáli fi muwáfaqati- L- hikmati wal- sharfa[٢] والفصول المتسقة لرده المفحم على حملة الغزالي على الفلاسفة في كتابه "تهافت التهافت"، من عانى مشقة البحث في هذا توقع منذ البداية أن يجد ابن رشد خصيماً لدوداً لهذا النوع الخاص من القول بكفاءة العقل دون الوحي، الذي أطلقوا عليه في الغرب مذهب ابن رشد، وتحقق ما كان يتوقعه بعد الاطلاع على مذهبه.

وبين موقفي ابن رشد، والقديس توما تشابه ينبئ عن شيء أكثر من التجانس العقلي بينهما

وقد كانت بواعث البحث وغاياته عند فلاسفة المسلمين والمسيحيين تقوم في ميلهم إلى إقرار العقل في مكانه اللائق به، والانتفاع بفلسفة القدماء مع إخضاع النتائج التي توصلوا إليها للنقد الذي يتطلبه تفكير القرون المتتابعة، وإثبات الرأي القائل بإتباع طريق وسط بين التصوف الذي يلوذ أصحابه بالله لشكهم في قدرة العقل البشري على فهم الحقائق، وتحكيم المقل تحكيماً لا يتفق مع الاعتقاد في وجود ديانة منزلة– وقد انبعثت المقاومة التي لقيها كل من ابن رشد والقديس توما من مصدر متشابه، هو الهيئة المعادية لتطبيق المبادئ الأرسطاطالية على الدين. والفصول المعروفة التي كتبها القديس توما في ميدان

---

[١] هكذا كتبها الأستاذ جيوم، وصحة العنوان فيما أعلم: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" (المترجم).

[٢] قام بترجمة هذا الكتاب وطبعه بالفرنسية ليون جوتيه تحت عنوان: Accord de la Religion et de la philosophie. Trai- té d' Ibn Rochd (Averroes). Alger. 1905.

وقد تولى نشره باللغة الأسبانية ميجول آسين مع ذكر ما يشابه الآراء التي يتضمنها في كتاب الخلاصة الفلسفية لمؤلفه القديس توما الأكويني ونشر معه تحليلاً تاريخياً نقدياً قيماً وجعل عنوانه:

Homenje á D. Fransisco Codera Madrid, 1904. انظر ص ٢٧١ وما بعدها.

العقل والعقيدة بما تضمنته من الجزم بعجز العقل عن إدراك الأسرار الإلهية التي تكشفت بالوحي، نجدها قسماً يقابلها في كتاب ابن رشد **Apologia provita sua**[١]. ولم يخامرهما الظن في وجود نزاع بين العقل والعقائد على نحو ما تضمنها كل من الإنجيل والقرآن. وأني اتضح اختلاف بين بين فهم الفلسفة للحقائق وفهم الدين لها، فذلك مرده من غير شك إلى تفسير القارئ المعرض للخطأ. إذ لم يكن التفسير الحرفي البين صحيحاً على الدوام، ولاسيما حين كان الله يصور في صور آدمية.

وقد كان في وسع القديس توما أن يفحص على الدوام النصوص التي تبدو متعارضة مع ما توصل إليه من نتائج في دقة وتوفيق، إذ كان في وسعه أن يرجع إلى التأويل القاطع لهذه النصوص، وكان الإنجيل هو الذي يكفل صحة الأقوال والمذاهب، إلا أن الكنيسة هي التي كانت تتولى وحدها الفصل في تفسير نصوص الإنجيل.

وواضح أن ابن رشد لم يستطع أن يذهب إلى مثل هذا المذهب البعيد وإن كان قد ذهب إلى الحد الذي استطاعه، فوضع عدة قواعد لضبط المسائل التي كان لابد لها من تأويل[٢]مع ضرورة تقضي بإهمال المعنى الواضح للنص، أو تركه للجهلة وغير المثقفين ممن لم يؤتوا من الذكاء ما يكفي لإدراك الصعوبة الفلسفية الكامنة في المعنى الحرفي، ومن يتزعزع إيمانهم إذا نبئوا بأن التفسير الحرفي لآية

---

[١] ترجمتها بالعربية: الدفاع عن نفسه أو حياته– والمراد كما يقول الأستاذ المؤلف في خطابه لي هو: "موافقة الحكمة والشريعة"– أي فصل المقال فيما بين.... (المترجم).

[٢] يقول ابن رشد في فصل المقال: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بمادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي– وإذا كان الفقيه بفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العمل بالبرهان؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني، ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين عند من زاول هذا المعني وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول" (المترجم).

قرآنية غير صحيح. وهو حين يتولى الرد على للمعترضين ينكر القول بحجية الإجماع (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus وما هو في كل مكان، وما هو في كل زمان، وما هو عند الجميع) فإذا اعترض عليه بأن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها مما يستلزم القول بأن من الخطأ أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله. أجاب ابن رشد رداً على هذا الاعتراض بأن الإجماع إذا ثبت بطريق يقيني كان هذا غير جائز. وإن كان الإجماع فيها ظنياً كان هذا جائزاً[١]. ثم هو يؤكد أنا لا نستطيع أن نقول إن العلماء في أي عصر من العصور متفقون فيما بينهم على مسألة ما إلا في حدود ضيقة جد الضيق.

ولم يكن لأتباع ابن رشد من المسيحيين نفس الحرية التي كان يتمتع بها أستاذهم في دراسته للمشائين. ولذلك فإننا لا نستطيع الاعتماد على ما أضافوه لمذاهبه.

قال ابن رشد إن علم تفسير القرآن ليس من شأن طعام الناس[٢]وأن من الخير لهؤلاء أن يحتفظوا بأفكارهم الفجة، بينما يفسر الفيلسوف الآيات المقدسة على ضوء العقل[٣]. وليس من شك في أن عقيدة المتعلمين ستكون على خلاف

---

[١] انظر فعمل المقال ص ١٧ (المترجم).

[٢] يقول ابن رشد: "وأما كثير من الصدر الأول قد نقل عنهم– العلماء– أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال: حدثوا الناس بما تعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟ ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف. فكيف يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية، ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الإعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس؟" (المترجم).

[٣] على أنه لا ينبغي أن يخفي الفيلسوف عن عامة الناس معانيه العميقة ونتائجه البعيدة التي لا تتفق مع المعني الحرفي للنص، لأن الناس متفاوتون في المدارك قوة وضعفاً على نحو ما أوضحه ابن رشد في فصل المقال، وأبانت

مع نصوص القرآن، ولكن مثل هذا الاختلاف في الرأي لا يمكن أن يبرر التسليم بالنظرية الجريئة القائلة بأن الدين يتطلب الإيمان بنظريات لا يسلم العقل بصحتها. وللترجمات اللاتينية الناقصة والمشوهة التي نقلوها عن ابن رشد حظها في اعتبار الفيلسوف العربي صاحب هاتين الحقيقتين. فلم يكن المترجمون ليفهموا على الدوام المعنى الفني للألفاظ التي قصد بها التشبيه والمجاز[1]. وكانت التشبيهات والمجازات تفهم على اعتبار أنها أمور بعيدة عن الحقيقة والواقع.

وقد كان ابن رشد متمسكاً بقواعد الدين في تأكيده جواز التأويل مهما اختلف الرأي الذي ذهب إليه أهل ملته في النصوص التي تناولها بالتفسير. ولم يكن في هذا إلا مطبقاً لمبدأ وجد منذ فجر المسيحية والإسلام[2].

ووجوه الاتفاق بين إلهيات القديس توما وابن رشد في منتهى الكثرة، وأهمها الاعتقاد بأن علم الله شامل للجزئيات وما يستتبع هذا الاعتقاد من الآراء المؤيدة له، وعبارة القديس وما للمعروفة وهي أن علم الله هو علة الموجودات هي نفسها عبارة بن رشد "العلم القديم هو علة وسبب للموجود"[3] وقد أنكر المشاؤون المسلمون القول بأن علم الله شامل للجزئيات، وحجتهم في ذلك أن الأمر لو كان كذلك للزم من تغير المعلوم أن يتغير العالم، وقد رد الغزالي على هذا قائلاً:

عنه دائرة المعارف الإسلامية عند الكلام على مادة ابن رشد، على أنه يحسن بالقارئ أن يطلع لابن رشد في نهاية "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" على مبحث فيما يجوز تأويله في الشرع وما لا يجوز، وما جاز فلمن يجوز (المترجم).

(1) مجاز ومثال.

(2) قارن إنجيل متى الفقرة السابعة الآية السادسة، القرآن الكريم سورة ٣ الآية الخامسة، ابن رشد "فصل" ص ٨، .Sum. Theol ص١ وما بعدها.

(3) انظر "ضميمة المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال "طبعة آسين Asin في الكتاب المذكور: وقد ترجم هذه الرسالة ريموند مارتن Raymund Martin وضمتها كتابه الدفاع عن الإيمان Pugio في الفصل الخامس والعشرين من الجزء الأول.

إن الله إذا لم يكن ليرى ويسمع كل ما يجري في العالم السفلي لكان موجد السمع والبصر أقل شأناً من مخلوقاته.

وتتعدد وجوه الشبه بين ابن رشد والقديس توما لدرجة نستلزم البحث عن شيء أثبت من مجرد الاتفاق بينهما، وفي الحق أن العمل على التوفيق بين الفلسفة والدين (عندهما) أمر لا خطر له. ولكننا حين ترى إثبات ذلك يسير في طريق واحدة و يتبع خطى واحدة يكون طبيعياً لنا أن ننتهي إلى أن ابن رشد قد خلف إلى العمل المسيحي شيئاً أكثر من التعليق على أرسطو، وتصادفنا عند الكاتبين بعد الأدلة الفلسفية على العقيدة الدينية استشهادات مستمدة من القرآن أو الإنجيل، ثم إن كليهما يستهل كلامه بحجج تدعو للشك أو تناقض العقيدة مناقضة بينة. و إنا لنجدهما متفقين كذلك في إثبات وجود الله من الحركة، وفي فكرة العناية الإلهية بالعالم، ومحاولتهما إثبات وحدة الله من وحدة العالم، كما يتبدي اتفاقهما كذلك في الأسلوب الذي يعالجان به الرأي القائل بأن اكتساب معرفة الله يستلزم الإيمان بطريقة التنزيه– تنزيه الله عن كل نقيصة– **Via remotionis**، كما أن كليهما يخالط هذه الطريقة بطريقة المماثلة **Via analogiae**[1].

ومن السهل علينا أن نسوق الأمثلة الدالة على هذه النظائر، وقد يكون الكثير منها شائعاً عند كتاب الإسلام في الشرق والغرب، على أن الأدلة التي

---

[1] من محاضرات أستاذنا العالم الكريم، يوسف كرم لطلبة الفلسفة بالجامعة المصرية "الله عالم– مثلاً، هذه قضية تختلف فيها وجهات النظر، فتتشعب إلى ثلاثة آراء:

(أ) أن العلم يؤخذ بالتواطؤ فيفهم على أنه من نوع العلم البشري.

(ب) أن العلم يؤخذ باشتراك اللفظة فقط. ولا يدل على شيء في الله.

(ج) أن في الله علماً نسبته إلى ماهية الله كنسبة العلم الإنساني إلى ماهية الإنسان وهذا هو طريق المماثلة" (المترجم).

أسلفناها كافية في تبيان مجرى النظر الفلسفي والديني أثناء انتقاله من الشرق إلى الغرب، وقد أتيح لمدارس الغرب منذ سنة ١٢١٧ وما تلاها أن تتناول بالدرس تعليقات ابن رشد على يد ميخائيل الايقوصي **Michael Scot** في طليطلة، وقد جمع ابن ميمون كثيراً من أفكار ابن رشد في مؤلفه العظيم الذي كان القديس توما يستشهد به في بعض الأحايين، ويشير هذا القديس في كتابه "مسائل جدلية **Quaestiones Disputatae**" إلى أقوال ابن رشد في الجدل المتعلق بطبيعة علم الله.

ومن الخير أن نختم هذا الفصل بالكلام عن القديس توما الأكويني لأن معنى "التأثير" في كتاباته لا يفهم إلا من مقابلة تأثير علماء الإسلام بتأثير آباء المسيحيين[١].

وقد توصلنا إلى إثبات ما في كتاباته من تأثر بالعرب، و إن كنا لا نستطيع أن نقول إنه كان يعتمد على العرب فيما يكتب. وفي الحق أن القديس توما لا يتبع فلسفة مدرسة معينة أو قرن معين[٢]، و إن في تعوده رد الأفكار الشائعة في زمانه إلى مذاهب الآباء في ماضي الكنيسة لتذكرة جليلة بأن الغرب كان ينقب عند العرب أملاً في استعادة تراثه المفقود، وليس في هذا الكلام بخس أو حط من شأن الآثار التي خلفها لنا العرب، فقد كان لهم الفضل في استبقاء نور العلم

---

(١) في النص الإنجليزي: **for he puts the elusive idea (in its proper setting**.
وقد اتصلت بالأستاذ جيوم لتوضيح ما يقصده منها فترجمها على هذا النحو الذي يراه القارئ (المترجم)

(٢) "فهو لم يسرف في الاعتماد على مراجعه. ولم يستمد من كل مصدر عنصراً ويوائم بين هذه العناصر ليؤلف منها وحدة خاصة. بل كان يفكر لنفسه في كل فكرة يعرض لها فاستطاع أن يخرج غرة من غرر النقد الدقيق، والبصيرة النافذة في المعنى العام، ووجوه الصلة بين وجهات النظر المقبول منها وغير المقبول. وقد كان هذا على الرغم مما اعترض ميدان الفكر النظري الحر من عقبات سببها الاحترام الذي ينبغي أن يكون لمختلف المصادر"
Clement C. J. Webb, A History of Philosophy, London, 1925, p. 120.

وضاء، ومهما قيل في ضآلة حظهم في تقدم الفكر الفلسفي البحت، فإن خدمتهم للإلهيات كانت على أعظم جانب من الأهمية(١)، ولا ريب عندنا في أن الذين يتهمون علماء المسلمين بفقرهم إلى الابتكار وانحطاط مستواهم العقلي لم يقرأوا ابن رشد ولم يتصفحوا الغزالي، بل نقلوا هذا الاتهام عن سواهم، وإن في وجود مذاهب إسلامية الأصل في كتاب "الخلاصة الفلسفية" **Summa** للأكويني– وهو حصن المسيحية الغربية– لدحضاً كافياً لاتهام العرب بالجدب ورميهم بالفقر إلى الابتكار.

ولكي ننصف المسلمين في ذكر ما أحدثوه من أثر لابد لنا من أن نتتبع تاريخ الثقافة في العصر الوسيط، وأن نثير ألوان الجدل في آفاقه الرحبة. إذ أن من العسير إن لم يكن من المستحيل أن نميز بين ثقافة قوم تسربت إلى ثقافات أخرى وتغلغلت في ميادينها، كما يصعب التمييز بين الماء العذب إذا انصب في الملح الأجاج. على أن لكل باحث ذوقاً خاصاً يبني عليه تقديره.

كان روح البحث الديني والفلسفي شائعاً في ميادين العلم إبان العصر الذي ساد فيه الإسلام خلال قرون أربعة أو يزيد، وما فتئ اللون الذي يصطبغ به العقل الشرقي، والسحر الذي يمتاز به، باقيين في كتابات ذلك العصر الذي كان فيه كل تاجر شاعراً ولو لم يكن كل شاعر تاجراً، كانوا ينظرون إلى الأسفار والمطالعة والمعارك والحب والموسيقى والأغاني كأنها هبات من فضل الله. وقد لا تكون حياة الناس طويلة الأجل ولاسيما إذا أنقضت في كنف عرش أو بلاط.

---

(١) وإن نظرية الجوهر الفرد عند الفلاسفة المسلمين القائلة باستمرار الخلق والذريات الزمنية لذات أهمية خاصة في عصرنا الحاضر– انظر كتاب ابن ميمون "مرشد الحياري أو دلالة الحائرين" الذي ترجمه فردلاندز **M. Friedländer** لندن ١٩٢٥ صفحات ١٢٠ وما بعدها، ماكدونالد **D.B. Macdonald** في مجلة إيزيس ١٩٢٧ السنة التاسعة العد الثاني صفحات ٣٢٦ وما بعدها.

ولكنها كانت حياة حافلة بألوان اللذة، وما يمنع أن تساور الناس في ذلك العصر شكوك دينية. وقد تمكن المتشكك أن يخلص بالفعل من شكوكه و يجد ملاذه في وحدة صوفية. قائلاً إن الله يحل فيه وإنه يحل في الله. وانتهى بالفعل أمر الأيو كاليتست **Apocalyptists**(١) والإسين **Essenes**(٢) إلى الاستمتاع بحالات الفناء في الله على نحو ما يفني الأنبياء. . وإلى ممارسة أنواع التقشف التي سرت إلى أوربا فألهمت الحماس إلى الألبيجيين **Albigensis**(٣) أو الكاثارين **Gathari**(٤) وقوت من نزعاتهم. وكان في اليهود من ينتظر المسيح كما كان في

---

(١) هم الذين تولوا تفسير "رؤيا يوحنا اللاهوتي" وتراها في آخر العهد الجديد. والمظنون أنه كتبها في أواخر القرن الأول للميلاد في جزيرة **Patmos** حيث كان منفياً بأمر الإمبراطور **Domitian**. فليطلع عليها من أراد (المترجم).

(٢) أتباع نظام للرهبنة نشأ بين اليهود نبل وجود المسيحية. كانت جمعيتهم تقوم على التنسك البالغ والزهد الشديد. فكانت حياة الأعضاء سلسلة قواعد تتكرر بنظام ثابت لا يقبل التغير، ولا يحتمل التعديل. فالالتحاق بالجمعية، وترقي الأعضاء إلى درجاتها التي تتمايز تمايزاً بيناً، ونظم سلوكهم في حياتهم اليومية وتنفيذها على الوجه الأكمل...كان كل هذا من أولى مبادئهم الثابتة. فكانوا نبل طلوع الشمس لا يتناولون الرجس بكلام. ويقومون للشمس بألوان من الصلاة والعبادة كأنهم يلتمسون منها الإشراق. ثم يمضون إلى أعمالهم، حتى إذا دنا موعد الغذاء اجتمعوا واستحموا بالماء البارد، ثم انتظموا في صالة الأكل هادئين صامتين حتى يأتيهم الطعام لوناً واحداً. ثم يستأنفون العمل حتى تأذن الشمس بالمغيب، ثم يتناولون عشاءهم في الماء من غير أن يفتات واحد منهم على حق زميله في الكلام. وكانت لهم محاكم يتولى أمرها مائة عضو يفصلون في المشاكل ولا مرد لقضائهم. والأيمان عندهم محرمة، لأنهم يحترمون ما يقول كل واحد منهم ولو كان موضع ريبة وشبهة.

وقد أدى بهم هذا اللون من الحياة العنيفة إلى رصانة في الخلق مكنتهم من مواجهة الخطوب واحتمال الآلام والصبر على المكاره مما بدا في الحروب الرومانية على وجه كامل. وأدت بهم هذه الحياة العملية إلى احتقار المنطق كأداة لاكتساب الفضيلة، والحط من شأن النظر العقلي في رحاب الطبيعة كضرورة من ضرورات العقل البشري. وكانت لهم نظرة خاصة في الله والعناية الإلهية وما إلى ذلك بسبيل. نظرة تشبه من بعض الوجوه نظرات أهل الحكمة الاشراقية (المترجم).

(٣) انظر هامش ص ٨ من هذا الكتاب (المترجم).

(٤) أصحاب مذهب في الزندقة شاع إبان العصور الوسطى شيوعاً واسع المدى. وقد انتشروا في الغرب والشرق تحت أسماء كثيرة وعقائد كانت تختلف باختلاف الزمان والمكان وإن اتفقت كلمتهم جميعاً على مقاومة العقيدة المسيحية مقاومة جادة لا مرفق فيها ولا هوادة (المترجم).

الإسلام من ينتظر المهدي. وكان لأهل السنة أملهم في "النعيم المقيم والسعادة الأبدية" في جنة الحور. وقد استطاع أهل العلم ممن أوتوا الجرأة في مباحثهم كابن حزم القرطبي أن يعكفوا على تأليف أول كتاب شامل لتاريخ الديانة في أوربا Religionsgeschichteوأن يقوموا بأول دراسة نقدية منظمة عالية تتناول المعهدين: القديم والجديد[١] وامتزج الخيال بالواقع وكساه حتى جاء أمثال ابن العربي وأخرجوا للناس النماذج المدهشة الأولى للكوميديا الإلهية.

وقد قضي جهل أسلافنا– من أهل الغرب– بلغة العرب، ألا يتذوقوا إلا القليل من هذه الحياة الخصبة المنوعة. ولهذا فإن الإمبراطورية الإسلامية في أوربا حين غابت شمسها واندحر البربر، ضاعت باندحارهم كل ألوان العلم الذي لم يكن الغربيون قد تمثلوه من قبل. ورغم هذا فقد بقيت الحالة العقلية في الشرق والغرب إبان القرن الثالث عشر على اتصال لم يكن له نظير منذ ذلك العهد. و إذا استثنيت العقيدتين الرئيسيتين في المسيحية: التثليث والتجسد، رأيت أن فلاسفة العصور الوسطى– على نحو ما أسلفنا من قبل– قد وجدوا من المسلمين من شاطرهم آراءهم بقدر ما وجدوا بين الغربيين من أنصار.

وسوف نرى عندما تخرج إلى النور الكنوز المودعة في دور الكتب الأوروبية أن تأثير العرب الخالد في حضارة العصور الوسطى كان أجل شأناً وأكبر خطراً مما عرفناه حتى الآن.

---

[١] الإشارة موجهة إلى "الفصل في الملل والنحل" لابن حزم (المترجم).

الفهرس

- المقدمة

ألفرد جيوم Alfred Geum ٥

ترجمة: خطاب عطيه ٥

- إسبانيا والبرتغال

ج. ب. ترنر J. B. TREND ١٣

ترجمة وتعليق : د. حسين مؤنس ١٣

- الحروب الصليبية

ابرنست باركر E. BARKER ٧٤

ترجمة : علي أحمد عيسى ٧٤

- الأدب

هـ. ار. جب H. A. R. GIBB ١٢٣

ترجمةوتعليق : د.عبد اللطيف محمود حمزة ١٢٣

- الفلسفة والإلهيات

الفرد جيوم ALFRED GUILLAUME ١٧٥

ترجمة وتعليق : د.توفيق الطويل ١٧٥